gilles deleuze

EL PODER

CURSO SOBRE FOUCAULT

TOMO II



Serie CLASES



Deleuze, Gilles,
El poder: curso sobre Foucault II. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2014. 416 p.; 21x14 cm. (Clases; 12)
Traducido por: Pablo Ariel Ires

ISBN 978-987-29224-9-8

1. Filosofía. 2. Ciencias Políticas. I. Ires, Pablo Ariel, trad.
CDD 190

Título:
El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II
Autor:
Gilles Deleuze 1986

Traducción y notas
Pablo Ires & Sebastián Puente

Diseño de interior y tapa: Manuel Adduci
Impresión: Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
ISBN: 978-987-29224-9-8

1ra. edición – Buenos Aires, septiembre de 2014

www.editorialcactus.com.ar
editorialcactus@yahoo.com.ar

Índice

ADVERTENCIA

Las clases de Gilles Deleuze que se presentan en *El Poder – Curso sobre Foucault Tomo II* en su primera edición castellana corresponden al curso dictado en la Universidad de Vincennes entre el 7 de enero y el 15 de abril de 1986.

La presente edición ha sido preparada en base a las desgrabaciones y grabaciones existentes en el idioma original. La traducción, la corrección y las notas han sido íntegramente realizadas por Cactus.

Los títulos de las clases fueron agregados por los editores para facilitar el seguimiento de la organización del curso. Como notará el lector en la indicación de fecha de los capítulos, algunas clases fueron divididas en dos partes. Pretendimos así que la presente edición acompañe la precisión y claridad argumental del curso. Verá el lector que cada una de estas divisiones corresponde a indicaciones del propio Deleuze sobre la partición del argumento.

Por lo demás, sólo se han introducido los cambios estilísticos necesarios para adecuar el registro oral al escrito permitiendo una lectura fluida del texto. Toda vez que fue posible, optamos por conservar los rasgos de oralidad propios de las clases.

Agradecemos a Marie Bardet, Agustín Valle 2° y el pequeño Lucio.

Prólogo
Los mareados, tango postpolítico

Un tangazo

Uno decía que el "retorno de la política" en todas sus variantes se le aparece precisamente como un aparecido, un fantasma. Para colmo de males, el fantasma se calza la gorra y le pide el certificado de politicidad.

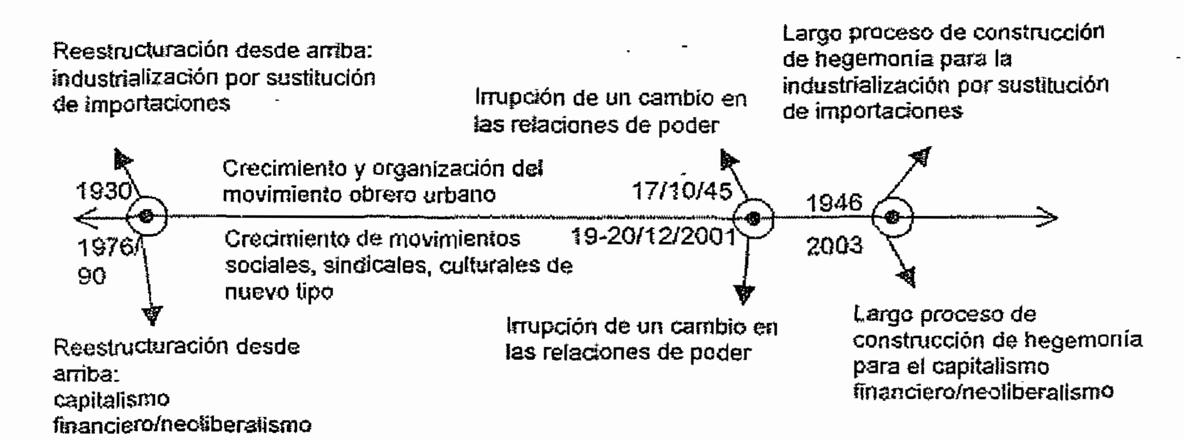
Todos gritan que son lo nuevo, la nueva política, o la nueva era. Y se gritan que son lo viejo, la vieja política, lo mismo de siempre, o más de lo mismo. Todos chamuyan la verdad y mienten al mismo tiempo con sincera deshonestidad.

Y uno, como sapo de otro pozo, intuyendo cada vez más que el problema de la dirección de las conductas ya no pasa por la política, por lo político, o por la politicidad, sino por un régimen de gubernamentalidad múltiple.

Y uno, uno… Uno, como en una fiesta triste, enguantado y embufandado, con la campera ya puesta, esperando parado que le abra nadie al lado de una puerta que no existe.

Una puerta

Uno, en su desesperación, uno solito, se arma una puerta. Sin conocimientos de albañilería, sin fundamentos, fuera de escuadra, medio vencida de entrada. Una puerta giratoria, que no sale de ningún lugar viejo ni entra a ningún lugar nuevo. Una analogía-puerta, que dice más o menos así:



Primer mareo

Y uno da vueltas y vueltas, y al primer mareo, como que le llueve una pregunta: ¿qué querrán decir Deleuze y Guattari cuando hablan de un nivel molecular? Y uno no sabe, ¿qué va a saber? Pero mareado, se le menta que si dicen "molecular" y no dicen "atómico" o "electrónico", evidentemente no se trata de rumbear hacia lo más pequeño, sino hacia los enlaces. El nivel de las moléculas está hecho de enlaces, piensa uno. La molécula misma no es más que un enlace o varios. Y el nivel de los enlaces es inseparable de una multiplicidad de fuerzas y desequilibrios energéticos, es un nivel sin unidad, sin fronteras. "Fuerzas intramoleculares" o "intermoleculares" no señalan adentro y afuera, sino un grado de intensidad mayor de unas fuerzas sobre otras en una situación de equilibrio inestable.

Segundo mareo

Y al segundo mareo, le da en el mate como una comparación. A uno. Que si la mutación de las relaciones de poder en 1945 se produce en un estado de las fuerzas ya relativamente estratificado, o irrumpe al nivel de agregados relativamente estables (clase obrera industrial urbana, con primacía masculina, sindicalizada, etc), en 2001 se produce en un estado de las fuerzas fuertemente desagregado. Lo que se agita, lo que se corre, lo que resiste, ya no está en los bordes de un nivel agregado de personas enclasadas y representadas, sino al nivel de los enlaces que componen una

vida. Enlaces salariales, enlaces de votante, enlaces de consumo, enlaces con semióticas representativas, sí. Pero junto a enlaces de grupúspulo, enlaces parasalariales, enlaces de comunidad, vecinales, enlaces con semióticas pospolíticas, enlaces neodomésticos, enlaces parasanitarios, enlaces de crianza, enlaces de enseñanza experimental... y de tan mareado, uno, que ya no está en sí, no puede seguir la lista, pero seguro que sigue y se desagrega cada vez más. Rechiflado por la fuerza centrífuga de la puerta, o por la fuerza centrífuga de la realidad misma, ya uno no sabe, uno ve que la "fuerza de trabajo", o sea uno, se despliega y despliega el nivel inestable de su propia multivectorialidad.

Tercer mareo

Y con el tercer mareo se cuela una hipótesis: que así las cosas, cualquier fuerza o acción de dirección de las conductas ya no se aplica sobre fuerzas sociales, organizacionales o personales agregadas, sino sobre sus desequilibrios de enlace. Y que quizás sea esto lo que le da al poder neoliberal su carácter disperso y diverso, molecular. Y su tonalidad realista o pragmática, que todos señalan y se señalan, porque no busca *en principio* eliminar, transformar o modelar los agregados -estructuras, organizaciones y personas-.

¿No será que la gubernamentalidad neoliberal va selectivamente tras ciertos enlaces, enlaces de todo tipo, no porque sean "de izquierda" o "de derecha", sino por sus efectos real o potencialmente desestabilizantes sobre otros enlaces, *pero fundamentalmente* porque cualquier desequilibrio supone una energía potencialmente aprovechable? ¿No consistirá cada vez más en introducir o intensificar enlaces para obtener asociaciones y disociaciones y regular la tasa de transferencia energética de un enlace a otro? Por ejemplo, intensificar un enlace de consumo en un compuesto parasalarial-neodoméstico que se asocia y moviliza energía hacia un enlace escolar y uno sanitario. O introducir un enlace de capitalización en un compuesto comunitario-parasalarial para generar enlaces salariales y de consumo. O transferir parte de la energía de un enlace de crianza-neodoméstico a un enlace parasalarial. Las acciones de las agencias estatales (planes, programas, e incluso derechos o políticas que son "macroeconómicas" solamente en sus efectos, pero locales en su aplicación y objetivos) y los dispositivos de empresas en sentido amplio (trabajo por resultado, freelance, domiciliario), ¿no parecen confluir cada vez más en una estrategia de formulación de moléculas, de búsqueda de estas fórmulas de enlaces para lograr compuestos singulares diseminados que producen efectos socialmente útiles, económicamente rentables,

simbólicamente legitimantes, electoralmente redituables (según los casos, lo uno, lo otro, si fuera posible todo junto, y quizás algo más que a uno se le está escapando)?

Mareado, pero atento

Y uno organización, uno persona, uno, con el marulo lleno de preguntas, como quien dice, uno que ni siquiera es uno, uno centrifugado, molécula de moléculas, compuesto de compuestos, uno en harapos, como quien dice, arrastrando sus enlaces que se agitan, se corren, se resisten, sigue yirando mareado, en su puerta giratoria, pero al menos se cuida la espalda: ¿cuál será la formulación que le toca a mi compuesto?

Uno, busca lleno de esperanzas, un lenguaje pospolítico para sostener sus ansias.



Clase 1
La cuestión práctica y los postulados de la microfísica del poder.

7 de enero de 1986

Muchos de entre ustedes han seguido sus cursos en un momento u otro, y fueron marcados por él, y lo han querido. Creo que un homenaje a hacerle, y aquél que podemos hacerle, es releer sus libros para evaluar su importancia. Pues creo que produjo realmente una obra.

A partir de ahora, entonces, comenzamos la segunda parte de este estudio sobre Foucault. Y la segunda parte es el segundo eje de su pensamiento. Y este segundo eje de su pensamiento concierne al poder. Fue exigido por el primer eje, que concernía al saber. Durante todo el trimestre precedente fuimos llevados a ver cómo el dominio del saber exigía en condiciones muy precisas una respuesta que debía venir de otra parte[1]. Y habíamos solamente presentido que indudablemente esta respuesta solo podía venir de una analítica del poder, de un análisis de las relaciones de poder.

Intento resumir una vez más lo que retenemos del análisis precedente del saber. El primer punto es que las formaciones históricas se presentan como estratos, como formaciones estratificadas. Veremos quizás que esta noción de estrato o de estratificación, tal como aparece muy rápidamente al comienzo de *La arqueología del saber*, toma una nueva importancia por relación al

[1] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, Cactus, Bs. As., 2013.

problema del poder. Sienten inmediatamente, o en todo caso hace falta que sientan inmediatamente que la pregunta sería: y el poder, ¿está estratificado? Pero en fin, todavía no estamos ahí. ¿Cómo se presentan estas formaciones estratificadas? Se presentan como verdaderas capas sedimentarias. ¿Capas de qué? De ver y de hablar. Las palabras se amontonan, las visibilidades se amontonan. Capas de ver y de hablar.

Segundo punto. Estas capas refieren a dos formas, ver y hablar, o más precisamente forma de lo visible y forma de lo enunciable. Y cada formación estratificada está hecha del entrelazamiento de estas dos formas: lo visible y lo enunciable, o su condición formal, la luz y el lenguaje.

Tercer punto. Aunque estas dos formas se entrelacen para constituir las formaciones estratificadas, hay heterogeneidad entre ambas. Son dos formas irreductibles, sin medida común: lo visible no es lo enunciable, hablar no es ver. De modo que el entrelazamiento de las dos formas es una verdadera batalla, y no puede ser concebido más que como asedio, cuerpo a cuerpo, lucha. ¿Y no es esto finalmente lo que le interesa a Foucault, y lo que explica su estilo? Todo sucede como si para él se tratara un poco de oír gritos bajo lo visible, e inversamente, de arrancarle escenas visibles a las palabras. Destellos bajo las palabras, gritos bajo lo visible, asedio perpetuo entre los dos. Lo vimos a propósito de Raymond Roussel. Eso es lo que Foucault va a buscar en Roussel, los destellos que se escapan de las palabras. Y en Brisset, otro autor insólito que Foucault comenta más brevemente de lo que comenta a Roussel, va a buscar gritos bajo las palabras[2].

Abro un paréntesis muy rápido, porque hablé poco de Brisset y del texto sobre Brisset. Brisset tiene ese libro sobre el lenguaje que tiene operaciones muy curiosas, a las que no deberíamos tomar por ejercicios de etimología fantasiosa. Hay una bella página sobre la palabra *saloperie* [inmundicia]. ¿Qué nos dice Brisset? Nos dice que *saloperie* es *sale* [sucio], no limpio; *eau* [agua], pues el agua es el origen universal, es de donde salen las ranas, y todos somos ranas, es la gran idea de Brisset; y *pris* [apresado], estar apresado. Eso quiere decir que en la guerra los prisioneros son puestos en una especie de terreno húmedo, son arrojados, son puestos en el agua sucia: *sale eau pris*[3]. ¿Ven

[2] Cf. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Siglo XXI, Bs. As., 1976; Cf. Jean-Pierre Brisset, *La grammaire logique, suivi de la science de dieu, précédé de 7 propos sur le 7e ange par Michel Foucault*, Tchou, Paris, 1970. (Trad. cast.: Michel Foucault, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Arena libros, Madrid, 1999).

[3] Que fonéticamente en francés es similar a *saloperie*.

el procedimiento? Si se tratara de etimología, sería una astucia miserable. Pero es mucho mejor que eso, va a arrancar de la palabra una escena visible: el prisionero que se baña en una especie de fosa con agua sucia. Y después arranca de esa escena visible un grito: los vencedores, alrededor de la fosa, gritan regularmente: ¡*Sale eau pris*! Es decir, insultan a los prisioneros. De allí, nuevo retorno a una escena visible: *sale eau pris* deviene *salle aux prix* [salón de los precios, subasta][4]. En efecto, los vencedores no se contentan con injuriar a los prisioneros diciendo *sale eau pris*, es decir "estás preso en el agua sucia", sino que los compran para hacerlos esclavos. Los compran en lo que es desde entonces una *salle aux prix*. Me detengo aquí porque esto en Brisset no tiene fin.

¿Pero por qué no es un ejercicio etimológico? Ven que parte constantemente de las palabras. Les extrae una escena visible. Sonoriza la escena visual. La primera sonorización de la escena visual induce otra escena visual. Y él va a operar la sonorización de la segunda escena visual. Es un procedimiento poético muy interesante, que produce las páginas más bellas de Brisset. Hay constantemente esta especie de historia animada que salta de un grito a una escena visual, a una visibilidad, de una visibilidad a un grito. Esta es la razón por la cual Foucault no podía pasar por alto a Brisset.

Heterogeneidad, entonces, de dos formas que están una con otra, perpetuamente, en relación de captura, de abrazo, de cuerpo a cuerpo.

Pero –cuarto punto– decimos incluso que son relaciones de batalla, puesto que las dos formas son irreductibles, ¿cómo es posible el cuerpo a cuerpo, cómo es posible el abrazo? Y vimos la respuesta al nivel de este cuarto punto. Finalmente la respuesta no puede ser otra que la siguiente. Entre las dos formas sin relación, lo visible y lo enunciable, la luz y el lenguaje, es preciso que haya una relación. Desde entonces, la relación solo puede provenir de otra dimensión. Aquello que hará surgir la relación en la no-relación de las dos formas es otra dimensión. E insisto porque esto va a ser muy importante para nosotros, incluso antes de que se comprenda lo que es: no tengo elección, es preciso que esa otra dimensión sea informal y no estratificada. Si no, no sería una respuesta al problema. Es preciso que esa dimensión sea distinta a la del saber, y que entre otras cosas, se distinga del saber por lo siguiente: no estará estratificada, no será formal. En otros términos –escuchen bien– no puede haber forma del poder. Hay que comprender abstractamente antes de ver concretamente.

[4] Otra vez el desplazamiento descansa en la similitud fonética en el francés.

Y en efecto, vimos como último punto por qué y cómo el saber se sobrepasaba él mismo hacia otra dimensión. Ese fue el objeto de nuestra última sesión: ¿cómo el saber se sobrepasa hacia otra dimensión? Fue el análisis de AZERT sobre el cual terminamos[5]. Y el análisis de este ejemplo insólito era como la contribución propia de Foucault al lado de los ejercicios de Roussel y de Brisset. Esas páginas muy curiosas en las que Foucault se entretiene diciendo: "¡Acá está! Ustedes piden un ejemplo de enunciado, yo se los doy: AZERT. Y dejen de joder".

A mi modo de ver, él sabía a dónde lo llevaba eso. Lo llevaba a la idea de que la frontera, la distinción que hay que hacer, no pasa entre el enunciado y lo que designa, ni tampoco entre el enunciado y lo que significa. Pero entonces, ¿por dónde pasa la frontera? Pasa entre el enunciado y lo que encarna o lo que actualiza. ¿Y qué es lo que actualiza? ¿Qué es esa frontera entre el enunciado y lo que actualiza? El enunciado se define por una regularidad, es decir es análogo a una curva. ¿Pero qué hace una curva? Regulariza relaciones entre puntos singulares, regulariza relaciones entre singularidades. AZERT regulariza relaciones entre puntos singulares, es decir relaciones entre las letras en la lengua francesa y los dedos, entre la frecuencia de las letras, las vecindades de letras y las relaciones de los dedos. He allí relaciones entre singularidades. AZERT es el enunciado, como la curva que pasa por las vecindades de esas singularidades. En otros términos, ¿a qué remite el enunciado AZERT? Actualiza relaciones de fuerzas. Son relaciones de fuerzas entre las letras y los dedos en la lengua francesa.

Yo diría que es esta exactamente la manera en que el saber se sobrepasa hacia el poder. ¿Por qué? Porque el poder es relación, y la relación de poder es estrictamente lo mismo que una relación de fuerzas. "Relación de poder" en singular y "relaciones de fuerzas" siempre en plural son en Foucault estrictamente sinónimos. Si el saber se sobrepasa hacia el poder, es en la medida en que las relaciones de las dos formas (forma de lo visible y forma de lo enunciable) se sobrepasan hacia las relaciones de fuerzas que encarnan. De modo que tenemos la fórmula abstracta de la relación saber-poder antes de comprender concretamente de qué se trata el poder.

Y ven entonces la importancia para todo nuestro porvenir de la observación de Foucault: el enunciado –como elemento del saber– está siempre en relación con otra cosa, aunque esa otra cosa se distinga de él infinitamente

[5] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., clase 8: "Del saber al poder. Regularidades, singularidades y relaciones de fuerza".

poco. Esto quiere decir exactamente que las relaciones de saber están fundamentalmente en relación con otra cosa, que son las relaciones de poder, aunque ambas se distingan infinitamente poco. "Otra cosa casi semejante". Solamente es un "casi"[6].

De allí que nuestro problema deviene: ¿qué es el poder? Ya sabemos la respuesta fundamental de Foucault: el poder es relación de fuerza. Así como el saber es relación de forma, el poder es relación de fuerza. Ustedes me dirán que no es gran cosa decir que el poder es relación de fuerza. Depende, depende... vamos a ver... vamos a ver. Foucault piensa que si hemos comprendido lo que significa "relación de fuerza", la concepción del poder habrá sido cambiada radicalmente. Ahora bien, ustedes me dirán con todo derecho que Foucault no es el único que ha definido el poder como relaciones de fuerzas. ¡Afortunadamente! Si hay en efecto originalidad de Foucault en este aspecto, hay que buscarla al nivel de la concepción de la relación de fuerza.

He intentado reagrupar nuestros conocimientos adquiridos. Lanzo aquí entonces un llamamiento enérgico: ¿hay problemas sobre todo lo que pasó en el primer trimestre o todo va bien? [*silencio*] Y hay otra cuestión: según vuestra lectura de Foucault, ¿están de acuerdo con la manera en que se ha representado el problema del saber? Pero vamos a reservar eso para fin de año. En fin, si tienen ganas de hablar, el momento de hacerlo es ahora... [*silencio*] ¿No tienen ganas?... Bueno... ¿Si?

Intervención: El término "formación discursiva" no ha figurado jamás en su análisis. Usted habla de "formación histórica", pero...

Deleuze: Sí, sí, sí... Puede ser... "Jamás" es quizá un poco severo... [*risas*] Me parece que hablé de ello. Yo prefiero, he utilizado más bien el término "régimen de enunciado". Voy a decirte por qué. En efecto, tienes toda la razón. Pero en fin, uno siempre hace su elección en la terminología. A la inversa, Foucault emplea muy raramente la palabra "estrato", y yo le

[6] Deleuze no explicita ni reproduce exactamente la "fórmula" a la que se refiere porque fue citada y comentada en la parte anterior del curso (G. Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, op. cit., clase 8, pág. 231). La "fórmula" de Foucault es: *Una serie de signos se convertirá en enunciado a condición de que tenga con "otra cosa" (que puede serle extrañamente semejante, y casi idéntica, como en el ejemplo elegido) una relación específica, que le concierna a ella misma* (M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999, p. 147).

he dado una importancia esencial. Evidentemente son pequeñas elecciones que uno hace. Pero tengo una razón por la cual he hablado muy poco, en efecto, de "formación discursiva", y es que le temo un poco a la ambigüedad en este aspecto. Por el contrario, supongo que Foucault amaba la ambigüedad en este aspecto. Pues "discursivo" tiene en francés y en la terminología filosófica un sentido preciso. Es cierto régimen de deducción, cierto régimen deductivo que define un discurso. Y él mismo retomará la palabra "discurso", por ejemplo en el título *El orden del discurso*[7]. Es obvio que Foucault se hace del discurso una concepción completamente nueva. ¿Y en qué consiste la novedad de la concepción de lo discursivo en Foucault? Es que una formación discursiva es una familia de enunciados, una vez dicho que se hace de los enunciados una concepción muy, muy paradójica y completamente nueva. Entonces "discursivo" en Foucault es una manera de hacer pasar su concepción de lo enunciativo. Así es que me parece que no terminé de retomar el término "discursivo" en Foucault porque es un término malicioso. Es una especie de palabra relativamente neutra dentro de la cual pueden ponerse muchas cosas y a través de la cual él hace pasar su asunto, a saber los enunciados, la familia de enunciados, el régimen de enunciados. Pero casi toda vez que hablé de "familia de enunciados", ustedes podían decir "formación discursiva". Lo que he intentado mostrar es por qué una familia de enunciados en Foucault no se definía por una semejanza entre los enunciados, sino por la posibilidad de prolongar las series de singularidades, lo cual es completamente diferente. Era una concepción mucho más original. En efecto, entonces, "formación discursiva" es "familia de enunciados". Pero su observación es absolutamente adecuada.

Cada uno su lectura. Me parece que en muchos otros casos me vi llevado a privilegiar ciertos otros términos... No sé... Seguramente esto se volverá a repetir para el poder. Hay una página en la que Foucault emplea una vez una palabra que me parece muy importante, muy esclarecedora para el conjunto de su teoría. Es la palabra "diagrama". Y yo insistiré enormemente sobre el diagrama, aunque la palabra no sea empleada más que una vez... Pero una página esencial. Ustedes saben, todos somos así. Si cuando uno lee es llevado a privilegiar ciertos términos respecto de otros, es también en la medida en que le otorgamos a tal o cual página una importancia decisiva. Un libro nunca es homogéneo. Un libro está hecho de tiempos fuertes y de tiempos débiles. Los tiempos débiles son a veces geniales. Hablo rítmi-

[7] Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, España, 1999.

camente, de los tiempos débiles en el sentido rítmico. Yo no estoy seguro de que la distribución de los tiempos fuertes y de los tiempos débiles sea la misma en dos lecturas, en dos personas que leen con pasión. Basta con que la pasión esté. De modo que las diferencias entre lecturas preceden por mucho a los problemas de interpretación. Cuando un libro es rico y bueno, las diferencias entre lecturas ocurren ya al nivel del ritmo de la lectura. Y por más que lean en voz muy baja, no hay lectura que no sea rítmica. Es decir que incluso antes de que hayan comprendido lo que estaba en cuestión, hay señales que les llegan, que son como pequeñas lámparas que se encienden y ante las cuales se dicen: "¡Ah, esto es importante!". Y es verdad que la lectura es todo un ejercicio respiratorio, un ejercicio rítmico, antes de ser un ejercicio intelectual. Y entonces la razón para los criterios de la elección por la cual alguien dice "¡Ah, esto es esencial!" no es el hecho de que el autor haya puesto frases en itálicas. Porque cuando el autor pone itálicas, quiere decir que esa es *su propia lectura*, quiere decir que está *leyéndose a sí mismo*, y que se dirige a su lector diciendo: "Eso es importante". Entonces hay que escucharlo, porque después de todo tiene un punto de vista privilegiado, es el que sabe, ¿no? Pero a menudo uno es llevado a correr las itálicas. Hay allí una cuestión de ritmo, de la distribución de los tiempos fuertes y los tiempos débiles, que hace que la interpretación derive de esa rítmica. Es incluso por eso que el lector participa, a pesar de todo, en la creación del autor.

Ustedes saben, leer filosofía, o con más razón leer literatura, es muy cercano a escuchar música. Literalmente no escuchan la música si no captan el ritmo. O incluso algo más: se ha dicho a menudo que uno no escucha a Mozart –¡literalmente no lo escucha!– si no es sensible a la distribución de los acentos. Me parece de una exactitud evidente. Si no distribuyen los acentos, Mozart es en última instancia un músico mediocre. Literalmente no pueden percibirlo, porque es un músico del acento. Pero en la literatura y en la filosofía también es así. Pienso en un autor como Leibniz. Toman una página de Leibniz y al leerla no pueden dejar de preguntarse a qué altura está. Como una música. ¿A qué altura, a qué nivel? Un pensamiento siempre tiene varios niveles, se expone a varios niveles. Leer es asignar tal página a tal nivel.

Retomo entonces Foucault. Yo pondría "formación discursiva" en el nivel más bajo. En absoluto porque sea una mala noción, sino porque es una noción-trampa. Pero me imagino muy bien a alguien que, por el contrario, la convierta en el centro. Se trataría de otra distribución de los ritmos, de los tiempos fuertes y de los tiempos débiles.

Es por esto que lo único que pretendo no es para nada imponerles una lectura, sino realmente proponerles una para que ustedes se hagan la vuestra. Y comprendan que desde entonces no serviría que me digan "Allí te equivocaste", si es que ustedes distribuyen los acentos de otra manera. [*Dirigiéndose al estudiante que intervino*] Usted no me ha dicho eso, en absoluto, ha tenido esa gentileza. Eso mostraba que su pregunta era perfecta.

Evidentemente hay lecturas insostenibles. Siempre hay lecturas insostenibles. Son las lecturas que banalizan, son las lecturas que transforman las cosas nuevas en cosas preconcebidas. Vean lo que los imbéciles dicen hoy sobre Foucault. En ese momento hay que decir que no son lecturas insostenibles, sino no-lecturas. Nunca leyeron, no saben leer [*risas*]. Del mismo modo que hay personas que no saben escuchar música. Y lo digo alegremente porque yo soy una de ellas. Es un sentido del que se carece. Lo fastidioso es hacer un libro sobre Foucault cuando se carece de toda lectura. Es nefasto. Pero todas las lecturas que son lecturas son buenas.

Termino entonces las observaciones generales diciendo que de cierta manera –y aquí también se trata de una cuestión de ritmo– todo lo que hemos encontrado en el eje del saber va como a desplazarse al nivel del otro eje, el del poder. Y tomará nuevas resonancias. ¿Qué habíamos encontrado al nivel del eje del saber? Habíamos encontrado tres cosas que conciernen a las dos formas del saber. Primero: hay diferencia de naturaleza o heterogeneidad de las dos formas. Segundo: eso no quita que haya presuposición recíproca y abrazos mutuos. Lo visible supone lo enunciable y lo enunciable supone lo visible. Cuerpo a cuerpo los dos, perpetuamente. Tercero: esto no quita que haya un primado de uno sobre el otro. A saber, primado del enunciado sobre la visibilidad. Hacía falta mantener estos tres acentos tónicos: heterogeneidad, presuposición recíproca, primado de uno sobre el otro. Y vamos a volver a encontrar estos tres temas, estos tres acentos, esta vez al nivel de las relaciones poder-saber. En efecto, será preciso que entre el poder y el saber haya heterogeneidad, diferencia de naturaleza, de cierta manera no-relación. Será preciso también que haya presuposición recíproca: no hay saber sin poder y no hay poder sin saber. Y será preciso además que haya primado de uno sobre el otro, es decir que el poder sea lo determinante.

Y si hay heterogeneidad, ven inmediatamente lo que quiere decir: el poder en sí mismo no es sabido, no es objeto de saber. Y en el primer trimestre yo había hecho una confrontación entre Foucault y Kant, precisamente al nivel de la irreductibilidad de la heterogeneidad de las dos formas, que en Kant no eran lo visible y lo enunciable, sino la intuición y el entendimiento.

Aquí también podría hacer una confrontación con Kant. Pues Kant es el primero en haber planteado una diferencia de naturaleza, una heterogeneidad radical entre dos funciones de la razón: las llamaba "razón práctica" y "razón teórica". Las dos eran heterogéneas, y sin embargo la razón práctica primaba sobre la razón teórica, era determinante. Y el primado de la razón práctica tenía que ser un tema fundamental de Kant. Sin embargo, ¿qué implicaba la heterogeneidad de las dos funciones de la razón, función práctica y función teórica? Que la razón práctica no fuera conocida y no diera nada que conocer. Según Kant la razón práctica estaba determinada por la ley moral, pero la ley moral no era conocimiento ni objeto de conocimiento. No había nada que conocer en el dominio de la razón práctica. En Foucault es diferente porque tanto el saber como el poder se refieren a prácticas. Para Foucault no hay más que prácticas. Lo cual no quita que las dos prácticas, práctica del saber y práctica del poder, sean irreductibles. De modo que el poder no puede ser sabido. Y sin embargo hay presuposición recíproca. O al menos el poder será indirectamente sabido. Será sabido en las relaciones de saber. Es el saber lo que nos dará un saber del poder.

Bueno, observen que todos los temas que hemos encontrado como relación entre las dos formas del saber van a desplazarse siguiendo el otro eje. De modo que si tuviera que presentar el pensamiento de Foucault, por el momento tendría como los dos ejes, eje del saber y eje del poder, con desplazamiento de un tipo de problema de un eje al otro. ¿Y qué pasará después? Aparecerá un tercer eje. Habrá hecho falta que algo le parezca insuficiente a Foucault en la distribución de los dos ejes, que un problema más o menos urgente se vuelva para él cada vez más urgente, para que agregue ese tercer eje y haga al final un reordenamiento de su pensamiento. Pero todavía no estamos allí. Lo que quisiera es que durante todo este tiempo que permaneceremos sobre el problema del poder, sientan en varias ocasiones cómo se perfila, pero de una manera incluso muy confusa, la necesidad de un tercer eje. Pero por el momento vamos a batallar con los dos ejes, es decir con esta especie de excrecencia sobre el saber, el eje del poder. Que viene entonces a recortar el eje del saber. Desde el momento en que Foucault haya encontrado el tercer eje, será cada vez más un pensamiento en tres dimensiones.

Y bien, ¿qué es el poder? Hoy quisiera que casi nos mantengamos en lo que Foucault no ha hecho. A saber, una exposición de los principios del poder. ¿Y por qué no ha hecho una exposición de los principios? Es evidente: porque de cierta manera todo su pensamiento consiste en decir que el poder no tiene principio. Y además en la redacción de sus libros ha elegido el punto

de vista de la inmanencia. Es decir, el poder está tomado en relaciones de saber, entonces hay que captarlos en su inmanencia al saber. Pero lo vimos desde el inicio: la inmanencia no quita la diferencia de naturaleza entre poder y saber. De modo que si tomara la otra posibilidad, pondría el acento en la diferencia de naturaleza entre poder y saber. Y desde ese momento tengo derecho a intentar despejar los principios del poder a partir de los textos de Foucault. Mi única tarea será no olvidar a cada instante que todo eso está muy bien, pero no quita que el poder sólo exista en relaciones de inmanencia con el saber. Yo creo que en sus textos Foucault privilegia las relaciones de inmanencia con el saber, pero mantiene también que hay una diferencia de naturaleza entre poder y saber. Para esclarecer el pensamiento de Foucault, y únicamente con ese objetivo, yo quisiera hacer lo inverso: poner el acento sobre la diferencia de naturaleza sin olvidar que hay inmanencia.

Y bien, ¿a qué me refiero cuando digo "principio del poder"? ¿Es legítima la pregunta "qué es el poder"? Quiero decir, ¿es el poder pasible de la pregunta "qué es"? El poder es como el saber, es una práctica. En otros términos, para tomárselo con seriedad, el poder se practica. Me dirán ustedes que el saber también. Sí, de acuerdo, lo vimos: el saber se practica, es ver y hablar. Y nada preexiste a ver y a hablar. El poder también se practica, sólo que son dos prácticas que difieren en naturaleza. No basta con decir que la pregunta "¿qué es el poder?" remite a una práctica. Es preciso entonces que la inspiración de la pregunta sea ella misma práctica. ¿Qué quiere decir que la inspiración de la pregunta sea ella misma práctica? Quiere decir: *¿qué pasa hoy?* Y ahí tocamos algo importante sobre el método de Foucault. De cierta manera, Foucault nunca ha planteado más que problemas históricos. Y sin embargo, nunca ha planteado un problema histórico sin que el centro de su pensamiento concierna al hoy, aquí y ahora.

¿Por qué admira a Kant? Indudablemente admira a Kant por el conjunto de su filosofía, pero lo admira particularmente porque según Foucault fue sin duda uno de los primeros filósofos en plantear la cuestión del sujeto en las coordenadas aquí-ahora, y porque el sujeto trascendental, el sujeto universal en Kant es inseparable de un sujeto aquí y ahora, es decir: *¿qué pasa hoy*, en el momento de Kant, qué pasa en el Siglo de las Luces? Y Foucault opone Kant a Descartes diciendo que este último se quedaba en el yo universal, que el sujeto del *cogito* es un sujeto cualquiera, mientras que el sujeto kantiano será siempre un sujeto que dice: "Yo, en el Siglo de las Luces".

¿Y por qué para Foucault el problema histórico está fundamentalmente ligado a la pregunta "¿qué pasa hoy"? Precisamente por la noción de

práctica. La noción de práctica, la práctica, es la única continuidad de la historia hasta ahora, hasta el presente. La única continuidad hasta el ahora es el encadenamiento de las prácticas. Habida cuenta de las rupturas, de las mutaciones, etcétera, lo que llega desde el tiempo pasado, lo que va del pasado al ahora es el elemento práctico.

Lo cual me permitiría responder a una pregunta que me interesa mucho respecto de lo que no forma parte explícitamente de una obra. Es una pregunta que Foucault, y también Klossowski, plantearon muy bien a propósito de Nietzsche. ¿En qué sentido las cartas de Nietzsche, por ejemplo, forman parte de la obra? ¿Forman o no forman parte? La pregunta que yo plantearía es: ¿en qué sentido las entrevistas de Foucault forman o no parte de su obra? Si se planteara el problema de una publicación de las entrevistas, ¿qué sentido tienen? Me parece evidente, evidente: las entrevistas desarrollan siempre el aquí-ahora que corresponde a un libro, refiriéndose el propio libro a un período histórico. De modo que hay una correlación estricta entre las entrevistas y los libros.

Y es allí que quisiera empezar, incluso antes de comenzar realmente mi análisis. Lo que quisiera desarrollar es la importancia de esas dos preguntas: ¿cómo ha ido tal época y qué pasa hoy? Y habrá continuidad, pero una especie de continuidad subterránea. Solo la práctica puede captar esa continuidad. No es una continuidad reflexiva. Por eso Foucault no hablará de ella en sus libros. Pero la actualidad de sus libros proviene de que el aquí-ahora se impone con total evidencia. De modo que la coherencia de Foucault, desde el punto de vista de su vida, de su obra, me parece muy clara.

Tomo *Vigilar y castigar*[8]. Lo vimos, *Vigilar y castigar* toma una duración corta, mediados del siglo XVIII, principios del siglo XIX. ¿De qué trata? Del derecho penal y de la prisión. Paralelamente, ¿de qué se ocupa Foucault en las entrevistas de esa época? La prisión hoy en día. Prácticamente, *Vigilar y castigar* puede ser considerado como el libro al cual responde una práctica. ¿Qué práctica? En esa época, alrededor del 70, Foucault forma un grupo llamado "izquierdista", que yo creo que tuvo mucha importancia porque me parece que finalmente fue la única formación después del 68 en haber funcionado o en haber propuesto un funcionamiento muy particular –aquí también es una cuestión de práctica. Es el Grupo de Información sobre las Prisiones, el GIP. Digo que es el único grupo izquierdista que funcionó, pero puede ser que exagere. En todo caso enjambró, puesto que bajo el

[8] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Bs, As, 2002.

modelo del GIP se constituyó un Grupo de Información sobre Psiquiatría, grupos de información sobre emigrados... Hubo muchas multiplicaciones en ese momento.

Lo que no está bien en aquellos que hablan hoy de Mayo del 68 es que lo convierten en una especie de fenómeno intelectual olvidando que fue un fenómeno mundial, y de práctica mundial. Que Mayo del 68 fue la expresión en Francia de algo que pasaba o que pasaría en Italia, en Japón, en América, etc. Y que no se puede pensar ese período si no se lo mundializa.

Ahora bien, ¿qué es lo que pasa después del 68? Lo que digo es que hay una re-formación de grupos relativamente centralizados. Me acuerdo de que la Izquierda proletaria[9] estaba muy centralizada... ¡ahí dentro sí que había jefes! [*risas*] Y jefes que querían sangre. ¿Qué hizo Foucault en esa época?

Hablo de práctica, pero no creo que sea una manera de hacer un paréntesis. Lo que ocurre es que es muy difícil de comprender, de vivirlo hoy en día si no tienen un poco el presentimiento de lo que ha sido siempre para nosotros un problema práctico.

Tengo la sensación de que hubo en primer lugar una evaluación en Foucault. Es decir, una evaluación práctica: "Algo va a pasar en las prisiones". Es una evaluación política. A mi modo de ver es muy difícil comprender lo que sea en política sin estar atravesado por esas evaluaciones: ¿qué es lo que va a pasar? Bueno, es la impresión de que algo se iba a jugar, de que algo iba a pasar en las prisiones. Ustedes me dirán que no era muy difícil, que había habido movimientos. Sí, comenzaban los movimientos. Pero retomo lo mismo que para la lectura: lo difícil es decir "Eso es importante, no va a abortarse". Hubo una gran evaluación política de Foucault al decirse que allí había algo. Como si en el letargo del post-mayo, se volviera a encender un foco, pero extrañamente en las prisiones. Había sido precedido por el gran movimiento de las prisiones en América. Foucault trabajaba sobre las prisiones, trabajaba teóricamente, o parecía trabajar teóricamente sobre la prisión en el siglo XVIII y XIX, era muy sensible al movimiento de las prisiones en América, al caso Jackson[10], que en la época tenía gran importancia, y presentía que algo iba a pasar en Francia.

[9] *Gauche prolétarienne* era un grupo maoísta, espontaneísta y sectario, creado en setiembre de 1968. De cuño a la vez libertario y autoritario, reivindicaban a Mao Tse-tung, el anarquismo y el leninismo.

[10] George Jackson era un militante y activista negro, miembro de las panteras negras. En 1960 fue enviado a prisión, teniendo 18 años, por robar 70 dólares en una

¿Y cuál es su idea en la formación del GIP? Hacer un grupo no centralizado. Por eso es un descendiente del 68, que se presenta como un movimiento no centralizado, que se quería un movimiento no centralizado. Digámoslo inmediatamente: un nuevo tipo de lucha. Antes del 68 Guattari había lanzado la idea –que ya era una interpretación de las nuevas formas de lucha que surgían– de luchas transversales por oposición a las luchas centralizadas de tipo clásico, es decir centralizadas en torno de un sindicato, en torno de un partido –digámoslo inmediatamente: se trataba evidentemente del Partido Comunista y de la CGT[11]–. Me parece que mayo del 68 fue el estallido de una red transversal en la cual las luchas dejaban de estar centralizadas. Entonces, un nuevo tipo de lucha. Ya veremos la importancia que tiene esto cuando volvamos a la teoría. ¿Y cómo se formó el GIP? ¿Qué es una lucha transversal por oposición a las luchas centralizadas? Es una lucha en la que no hay representantes. Nadie se hace representar, nadie puede decir "yo represento a estos".

Comprendan entonces que, si creen en la filosofía, nunca pensarán que se trata de una cuestión de intelectuales cuando se habla hoy de una crítica de la representación. No se puede criticar la representación si uno no es sensible a la práctica que implica dicha crítica. Y esa práctica es muy simple, quiere decir "nunca hablaré por otros", "nunca me creeré representante de alguien". Hay personas que no tienen derecho a criticar la representación, porque lo hacen de la boca para afuera, y lo hacen pretendiendo representar algo o a alguien. Yo diría que es la crítica académica de la representación. Solo hay crítica práctica. Si en tanto que filósofo critico la representación, me comprometo también a algo: no formar parte de ningún comité. Es decir, nunca representar nada. Es tan simple como eso, de otro modo no va. ¿Cómo pueden pretender decir que la representación no va, que hay que hacer una filosofía que no sea una filosofía de la representación, y después tranquilamente seguir representando? ¡No es serio! Quiero decir que si se plantea la cuestión de la vida y de la obra, no es que haya que ser coherente a cualquier precio, pero sí que uno no puede tener muy buenas ideas si no se da cuenta que está todavía en la representación cuando dice "¡abajo la representación!".

---

gasolinera. Allí se hizo marxista revolucionario y denunció los maltratos y vejaciones de los guardias blancos racistas. En 1971 fue asesinado por estos mismos guardias en la prisión de San Quentín.

[11] Confédération générale du travail (Confederación general del trabajo).

¿Qué captó Foucault? Captó algo al menos curioso a través de las prisiones: que las personas no paraban de hablar por los prisioneros, pero que los prisioneros nunca hablaban. Es preciso reponerlo aunque no es tan viejo, aunque las cosas han cambiado mucho en no muchos años. Ahora no es cierto, hay por ejemplo pequeños anuncios en *Liberation* [*Deleuze ríe por lo bajo*]. Los prisioneros hablan ahí por su cuenta. Pero ustedes saben que incluso después del 68 era espantoso... En la tele había todo el tiempo emisiones sobre las prisiones, puesto que ya era un tema de moda. Y se hacía hablar estrictamente a todo el mundo: abogados de izquierda, abogados de derecha, visitadores de prisión –que eran pasmosos, eran a menudo damas maravillosas–, jueces, personas de la calle, el portero... cualquiera, excepto los prisioneros. Más aún, tampoco los antiguos prisioneros. Había una única persona que no tenía derecho a hablar de la prisión: la que estaba o había estado en ella.

Entonces, la crítica de la representación quería decir que los prisioneros no necesitaban representantes para decir lo que tenían que decir. Hacía falta simplemente organizar un grupo, un grupo transversal, un grupo no centralizado. Se parte de una hipótesis de trabajo: Foucault y otros habían elaborado un cuestionario. No es por diversión, ¿no? Es una práctica, intento decir que ha sido una práctica para Foucault. No es diversión porque ¿dónde iba a ubicar el cuestionario? En principio hace el cuestionario, una serie de hipótesis, pero después se trataba de que sean los prisioneros los que respondan y reformulen el cuestionario. Y Foucault no era visitador de prisión. Entonces, ¿cómo se constituye una red? Ustedes saben, una red no es secreta. Había que hacer la cola, había que ir a las colas para pasarles el cuestionario a las mujeres y a los parientes que hacían cola para ver a los prisioneros, que se preguntaban quiénes eran estas personas. Y luego es evidente que los guardias comprendieron rápido, y desde que obtuvieron un ejemplar del cuestionario, las cosas comenzaron a salir mal. En fin, se constituía una práctica. Foucault constituía su práctica. Y comenzó en las colas de las prisiones, en el desfile de personas que hacían cola... Y que son como todo el mundo, no quieren problemas, no comprenden, lo que se les pide es raro... se les pide que pasen el papel a los propios prisioneros o que los respondan ellos mismos... Pero poco a poco funcionó, e hicieron falta equipos. Y no estaba en absoluto centralizado, no era piramidal. Allá un grupo, allá otro, y la relación transversal con la gente que hacía la cola en las prisiones.

Y eso enjambró. A saber, Foucault y los demás reúnen antiguos detenidos, un tercer grupo. Fue un aporte formidable. Y no era simple, con las

tensiones, las relaciones de poder… Hace un rato hablaba de las reacciones de pánico de las personas que hacían la cola en las puertas de las prisiones porque no querían problemas. Pero cuando eran convocados los antiguos prisioneros, había tensiones entre ellos, había relaciones de poder. Eso ya le daba la razón a Foucault: había relaciones de poder por todos lados. Había un prisionero que había llegado primero, entonces tenía prestigio. Y Foucault tenía *su* prisionero… Al mismo tiempo todo eso era el gran alarde: él tenía el prisionero, el Departamento de filosofía tenía su obrero… [*risas*]. Estaba entonces el prisionero de Foucault, pero cuando llegaba el segundo prisionero ¡estaba celoso del primero! [*risas*]. Entonces había entre ellos conversaciones que eran muy, muy curiosas. Se miraban de arriba abajo, y la cosa no iba muy bien… Uno decía: "¿Cuántos hiciste vos?". "8 años, en Melun[12]", decía el otro. Y entonces el primero lo menospreciaba porque había cumplido 15 años… [*risas*] y en las prisiones más duras… había una cuestión en torno de la dureza de las prisiones. Se constituían pequeños focos de poder. Y Foucault sabía negociar muy bien todo eso, arreglaba todo, pero era muy agotador. En fin, nueva relación transversal con un nuevo grupo: los antiguos detenidos.

Y después buscar los abogados, los magistrados, en el Sindicato de la magistratura. La red se desplazaba, y cada vez con relaciones de fuerzas, relaciones de poder. Y en algún momento hacía falta desbordar, había movimientos en países vecinos. Y luego desbordar hacia las provincias. Y era preciso no restituir una organización piramidal. ¿Cómo hacer? ¿Cómo hacer, por ejemplo, para que el GIP de Lyon sea dueño absoluto de sus iniciativas, para recaudar dinero, para hacer sus folletos, etc.? ¿Y cómo hacer, sobre todo, para que sean los prisioneros los que hablen? No es fácil ir a buscar a los prisioneros en las cárceles para que hablen. No es para nada fácil. Foucault tuvo una inspiración. E hizo después los grupos de investigación sobre los asilos psiquiátricos, sobre los hospitales psiquiátricos. Todo eso se desarrolló.

Y yo creo, tengo la hipótesis, de que una de las razones del silencio, de la especie de abatimiento, de desesperanza que tuvo Foucault más tarde, mucho más tarde, fue lo que se puede llamar la derrota de este movimiento. Llamando a eso "derrota" por el hecho de que hacia el 71-72 la presión era tan grande que muchas personas tenían la impresión de que algo iba a cambiar realmente en el régimen penitenciario. Después, todo eso formó parte del post-68, del momento en que la olla se volvió a tapar. Hubo cambios,

[12] Municipio a 40 kms. de París donde se encuentra una cárcel.

no puede decirse que no los haya habido. Pienso que hubo muchos más de los que pensaba Foucault. Pero Foucault, que hubiera querido que haya todavía más, quedó bastante abatido porque lo consideró –a mi modo de ver sin razón– una derrota.

Solo un momento más, añado una cosa, ya van a ver a dónde quiero ir con todo esto. En un momento fue preciso, había un vivo interés en hacer vínculos con los movimientos americanos. Hacía falta que esa red del GIP se desarrolle, que impulse literalmente una especie de transversal –siempre una especie de relación de transversalidad– hacia América. ¿Qué es lo que sucede? Y aquí recupero metáforas espontaneístas, esto casi se produce solo: he aquí que surge Genet. Surge Jean Genet, que estaba muy ligado a las Panteras Negras, que no era un intelectual que reflexionara sobre las prisiones pero tenía por su propia cuenta una experiencia notoria y sólida de prisionero. Y juega su rol, esa especie de rol de bisagra. Jean Genet no actúa en el GIP a título de autor prestigioso o de intelectual. Por supuesto que tenía prestigio, evidentemente, pero está activo. Y está activo no en tanto que intelectual, sino en tanto que intermediario con las Panteras Negras.

¿Qué quiere decir todo esto, a dónde quiero llegar? Hay tres problemas prácticos del aquí-ahora. Y sin este largo paréntesis sobre el GIP, no podría despejarlos. Me parece que hay tres problemas prácticos para todo aquí-ahora. Primero, ¿qué nuevo tipo de luchas hay, si es que las hay, qué nuevo tipo de resistencia al poder? Ustedes me dirán que hablo de resistencia al poder antes de haber hablado del poder. Sí, no tiene ninguna importancia. Hay focos de poder, hay focos de resistencia al poder, y los focos de resistencia al poder son focos de poder. Es evidente. Cuando digo "resistencia al poder" digo también "poder". Entonces, ¿qué nuevo tipo de lucha, hoy en día, aquí y ahora, cualquiera sea la época? Segunda pregunta: ¿hay hoy en día, aquí y ahora, un rol particular que sería el rol del intelectual? Y todavía otra pregunta: ¿qué significa aquí y ahora ser sujeto? Déjenme avanzar suavemente. ¿Por qué digo que son las tres preguntas? En principio, diría que una concierne al poder: ¿qué nuevo tipo de luchas hay hoy en día? La segunda concierne evidentemente al saber: ¿cuál es el rol del intelectual hoy en día, si es que tiene un rol en particular? Es la pregunta práctica del saber. ¿Y qué decir sobre la tercera pregunta?

Ahora bien, todo lo anterior no está en la cabeza de Foucault, o al menos no más de lo que mayo del 68 está en la cabeza de los intelectuales. ¿De qué se trata entonces? Hay que remontarse un largo tiempo atrás, forma parte de nuestra historia. Hago aquí una historia muy sumaria. Creo que todo

comienza a moverse a partir y alrededor de 1950. ¿En función de qué? En función de la experiencia y la ruptura yugoslava. Me parece que es la gran fecha del primer cuestionamiento del centralismo en un país comunista. Es lo que se presenta en ese momento como la experiencia de la autogestión yugoslava. Con un teórico-práctico, Djilas, que en ese momento es compañero de Tito, y a quien Tito deberá meter en prisión más tarde. La ruptura yugoslava fue un gran detonador. A partir de la ruptura yugoslava estalló una cuestión, que indudablemente subyacía desde antes, bajo la forma de una nueva política no centralizada y la posibilidad de instaurar en países capitalistas luchas de un nuevo tipo. El tema de la transversalidad comienza a nacer después de 1950.

Y si el foco de inicio –en fin, de gran inicio– fue la experiencia yugoslava, ¿a través de qué caminos se diseminó? No se diseminó a través de un movimiento de arriba hacia abajo, se diseminó a través de redes, de líneas quebradas. Pasó por Italia, y por la reinterpretación del marxismo de los italianos. Principalmente de un italiano –ya lo veremos porque todo esto está bastante ligado a Foucault– que creo que es muy importante, que se llama Tronti, quien era miembro del Partido Comunista e intentó una reinterpretación del marxismo en función de las condiciones italianas. ¿Cuáles eran las condiciones italianas? Las condiciones económicas italianas eran muy diferentes de las condiciones yugoslavas, pero la existencia de una especie de doble mercado en la economía italiana, de un sector negro, de trabajo temporario, de trabajo negro, etcétera, que muy tempranamente había tomado en Italia una especie de forma institucional, fue fundamental para la formación de un tema de la autonomía. Y el tema de la autonomía partió de Tronti, que estaba atravesado también por la idea de una nueva forma de lucha no centralizada.

Ahora bien, este tema de las luchas transversales, de las luchas no centralizadas, inspiradas por la autogestión yugoslava, luego por la autonomía italiana, estuvo mezclado con una cuestión más confusa, más difícil. Algo así como "hacia una nueva subjetividad". ¿Somos sujetos de la misma manera que hace 40, 50 años? ¿Qué significa ser sujeto? ¿Podemos intentar desprendernos de la centralización sin ser sujetos de una nueva manera, sin que haya un nuevo estilo de subjetividad?

Y Tronti llegaba muy lejos en la reintroducción de una nueva subjetividad en el marxismo. Y para él, el marxismo era la promoción de una nueva forma de subjetividad. A través de Tronti se creaba evidentemente un cierto vínculo con la Escuela de Frankfurt. Pero al mismo tiempo que en Italia –y

uno influía sobre el otro, era recíproco–, se formaba en Francia alrededor de Sartre el tema de "hacia una nueva clase obrera". Principalmente con un allegado a Sartre, cuyo seudónimo, uno de sus seudónimos, era Gorz[13]. Con Gorz surgía el tema "hacia una nueva clase obrera" en el doble sentido de nuevas formas de lucha y de resistencia al poder y de una nueva subjetividad.

Estaban entonces estas preguntas, esta triple cuestión: nuevas formas de lucha, nuevo rol del intelectual, nueva subjetividad. Las tres eran, me parece, los tres grandes polos de lo que da vueltas en torno del 68, de lo que estallará en el 68. Y una vez más, solamente se trata de preguntas teóricas si no ven que ellas no esperan respuestas teóricas, sino que se plantean prácticamente, se dibujaban prácticamente en la historia.

Y en la propia Francia otros grupos desarrollaban esas preguntas, estarán también esas tres preguntas... Dosificadas de manera diversa... era muy sutil, los grupos ya se odiaban entre sí. Había uno, entonces, en torno de Sartre. Pero estaba también Socialismo o Barbarie, que daba vueltas en torno a estas tres preguntas. Estaba también el situacionismo. Y finalmente, los disidentes del PC, es decir La vía comunista, donde estaba Guattari, que lanzaba su tema de la transversalidad y que ya lanzaba su tema de una micropolítica del deseo. Que evidentemente tendrá su eco en Foucault, cuando él lance, por su parte, su tema de una microfísica del poder. Observen cómo estas luchas transversales no centralizadas liberan una especie de elemento, que habrá que analizar, pero que es microfísico o micropolítico: esas relaciones transversales entre grupos restringidos.

Quiero llegar a lo siguiente: salvando las distancias, las tres preguntas responden bastante a las tres célebres preguntas kantianas, que son: ¿qué puedo conocer? –*Crítica de la razón pura*–, ¿qué debo hacer? –*Crítica de la razón práctica*–, ¿qué puedo esperar? Hay que admirar la perspicacia de Kant, puesto que las encontramos tantos años después. ¿Qué debo hacer? Es decir, ¿cuáles son hoy los nuevos tipos de lucha, cuáles son los nuevos focos de resistencia al poder? ¿Qué puedo conocer o saber? Es decir, ¿cuál es el rol del intelectual? ¿Qué puedo esperar? Es decir, ¿hay una nueva subjetividad? Puede ser que sientan que mi tercer eje está plantado ahí. Se planta allí dentro, está creciendo en ese terreno.

[13] André Gorz, seudónimo de Gerhart Hirsch (1923-2007). Discípulo del existencialismo de Jean-Paul Sartre, rompió con él tras 1968. Autor de numerosos libros sobre la cuestión obrera en el capitalismo.

¿Qué es entonces lo que hará Foucault? Creo que no es disminuir en nada su originalidad decir que Foucault es en este aspecto el último en haber retomado el conjunto de esas preguntas para llevarlas a un punto donde no habían sido llevadas. Pero esas preguntas tienen su origen a partir de 1950, y atraviesan tanto el marxismo italiano, como el yugoslavo, como los medios sartreanos, como los medios pre 68. Foucault va a darles un eco post 68.

Y quizás sobre la primera pregunta, sobre los nuevos tipos de lucha, no aporte una novedad tan radical, aunque exprese ese tema muy fuerte y muy profundamente. La novedad habrá sido, mucho más, el haberlo hecho prácticamente, es decir haber constituido el GIP bajo el modo de un nuevo tipo de lucha. Pero no creo que lo más nuevo en Foucault sean las luchas transversales, cuyos caracteres principales recapitulará todavía al final de su obra.

En cambio, sí renueva las otras dos preguntas, proponiendo el esquema siguiente, que me parece de un gran valor histórico: "Hemos acabado con la época en que el intelectual era el guardián de los valores[14]". De hecho no habíamos acabado, puesto que la vieja figura del intelectual guardián de los valores debía despertarse, resucitar bajo la forma del intelectual guardián de los derechos del hombre. Pero Foucault podía pensar en cierto momento que esa figura del intelectual estaba muerta. Y a esa vieja figura, a la que llamaba el intelectual universal, le oponía lo que llamaba el intelectual específico, o lo que podría llamarse también el intelectual singular, si es que han retenido el tema de la singularidad en Foucault. El intelectual ya no actuaba en nombre de su universalidad, sino en nombre de su especificidad o su singularidad. ¿Qué quiere decir esto?

En efecto, pueden preguntarse cuándo es que el intelectual comienza a ser un portador de lo universal. Habría que hacer la historia muy, muy bien. ¿Puede decirse que ya desde el Renacimiento, que el intelectual del Renacimiento es portador de una especie de universalidad? No sé, porque la universalidad es en primer lugar el catolicismo. ¿Es ya entonces el intelectual católico, el clérigo católico, una figura del intelectual de lo universal? Quizás, no sé... es demasiado complicado. Si toman en el siglo XVIII las resonantes intervenciones de Voltaire en política, hay allí algo de un intelectual portador de universalidad. ¿En nombre de qué se mezcla en cuestiones jurídicas? De

[14] Cf. Michel Foucault, "Verdad y poder", entrevista con M. Fontana, revista *L'Arc* nro. 70, edición castellana en M. Foucault, *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1979.

las Luces, de la justicia. Doy un gran salto en la historia, salto a Zola en su célebre intervención en el caso Dreyfus. Es allí que aparece, quizás por primera vez, el propio término "intelectual" en tanto que tal. El manifiesto de los intelectuales frente al caso Dreyfus es típicamente un manifiesto en el cual el intelectual se presenta como guardián de los valores de universalidad. A saber: ninguna razón nacional puede justificar un falso juicio, un tráfico de pruebas, etc. Es en nombre de lo universal que se denuncia a los militares. Pero habría que seguir. Si sigo tomando a aquellos que tuvieron un rol de gran intelectual, André Gide denuncia las condiciones de un tribunal en un proceso famoso en la época, las condiciones de la justicia, las condiciones del trabajo colonial... Son intervenciones de gran intelectual, que tuvieron una gran resonancia, y que nunca le serán perdonadas. Su homosexualidad se le habría perdonado mil veces en la época, pero la historia del Congo era más difícil de perdonar. Y luego, más recientemente, Sartre. No es una falsedad y no tiene nada de hostil decir, como se ha dicho, que en Sartre había algo relativamente cercano a Voltaire o a Zola. Puede ser que al nivel de Sartre estuvieran las dos cosas: el nacimiento de un nuevo rol del intelectual y el mantenimiento y desenlace de la vieja figura del intelectual guardián de los valores, de lo universal.

Pero en el análisis de Foucault la ruptura se sitúa al nivel de la bomba atómica, en el momento en que los físicos intervinieron en contra de la bomba atómica. Porque Foucault decía que cuando los físicos intervinieron contra la bomba atómica produjeron un acto muy curioso: no era en nombre de los valores de lo universal, era en nombre de su situación específica y propia, la de físicos. Decían: "Nosotros, que sabemos de qué hablamos, les decimos que...". El intelectual no apelaba a valores (justicia, etc.), sino a su situación específica, a su situación singular. A saber: "Nosotros, que hemos hecho esa bomba, sabemos que... Y he aquí lo que se les oculta". El caso típico, aunque relativamente tardío, es el del físico atómico Oppenheimer, que hablaba desde el fondo del laboratorio en el que estaba, en nombre del laboratorio en el que estaba. Era una figura del intelectual totalmente nueva, y que Foucault ha delimitado muy bien.

Y si Genet iba a hablar de las prisiones, no era en nombre del derecho y de los valores eternos. Era en nombre de su propia experiencia singular, la de Jean Genet, que podía ligarse a la experiencia singular de los Panteras Negras en América, que podía ligarse a la experiencia singular de los franceses en prisión en el momento en que Genet dejó de estar en prisión, etc. El intelectual iba a poder hablar en nombre de la singularidad, de su

propia singularidad de intelectual. De cierta manera, ya no sería nunca más en nombre de los derechos, ni siquiera de los derechos del hombre, sería en nombre de la vida, y de una vida singular.

Entonces, creo realmente que las tres preguntas se reunieron en Foucault. Y se reunieron por última vez. Por última vez hasta el momento, no para siempre. Pero el período actual es muy malo, entonces las preguntas se desunieron de nuevo en una especie de noche de la no-pregunta. Pero se reunieron por última vez, de la manera más original y más fuerte, en Foucault. Y una vez más, cuando Foucault se pregunta si hay un nuevo tipo de lucha hoy en día, si hay un nuevo rol del intelectual, si hay oportunidades para una nueva subjetividad, no se trata de reflexiones abstractas. En el horizonte de la pregunta por los nuevos tipos de lucha, está la experiencia del GIP. En el horizonte de la oportunidad para una nueva subjetividad, está seguramente la atracción que experimentaba por las comunidades americanas, el interés por formas solitarias, tanto como comunitarias, en las que señalaba muy claramente que el problema de la formación de una nueva subjetividad era para él, concretamente, una manera de eludir la identificación. Las maneras de eludir la identificación eran tanto maneras comunitarias como subjetividades de grupo... Ustedes saben, las cosas se elaboran tanto en la mediocridad, en la nulidad, como en la grandeza... Es como decía el otro, siempre una inmundicia[15] [*risas*]. Entonces: ¿es que en las comunidades americanas se elabora hoy en día una nueva forma de subjetividad? Y aquí tampoco se trata de cuestiones teóricas, hay que ir a verlas... y los americanos no son fáciles... Es muy probable, entonces, que Foucault haya pasado de una pregunta a la otra en su propia vida, que haya descubierto muy tardíamente la cuestión práctica de una nueva subjetividad. Hacía falta que la comprenda a su manera. Yo creo que la cuestión que ha comprendido más profunda y rápidamente es la necesidad de una nueva situación del intelectual.

De allí las relaciones muy ambiguas entre Foucault y Sartre. Quiero decir, las relaciones eran muy buenas, y teóricamente Foucault tenía de seguro una gran admiración por Sartre, pero ninguna afinidad con su pensamiento. Tenía sí una enorme afinidad con Heidegger –creo que lo veremos más tarde–, pero ninguna con Sartre. Eso no impide que tuviera por Sartre un gran respeto. Y todo estaba bien entre ellos. Pero la ambigüedad provenía de que Foucault consideraba que Sartre era la última figura del viejo intelectual,

[15] En referencia a lo dicho anteriormente sobre Brisset.

y de que Foucault, en la medida en que se tomaba por un intelectual, o aceptaba tomarse por un intelectual, debía vivirse personalmente bajo otra imagen. No mejor, pero distinta.

En fin, ahora estamos listos. Ven que lo que quiero decir es que la única continuidad histórica, que iría desde el pasado hasta el presente, es la práctica. ¿En qué sentido? Práctica de lucha, práctica de saber, práctica de subjetividad. Eso es lo que establece la correlación entre las formaciones históricas y el aquí-ahora. Pues una vez que hemos planteado la cuestión del aquí-ahora, de pronto podemos preguntarnos si después de todo la historia no se hizo perpetuamente a través de luchas transversales. ¿No ha sido la historia perpetuamente un tejido, una red de luchas transversales, antes de que esas luchas sean centralizadas? ¿No ha pasado todo de esa manera? ¿No ha venido cada vez el centralismo a recubrir con su pirámide y a ahogar todo lo que había sido rico y lo que se había creado bajo una forma de transversalidad, bajo una forma transversal?

No deseo convencerlos, lo digo así nomás: yo no siento simpatía por el movimiento surrealista. Y no la siento porque veo en él una fea organización centralizada, con tribunal, excomunión, etc. ¿Qué hubo antes? Se ve muy bien la sucesión. Estuvo dadá, estuvo el dadaísmo. Y el dadaísmo es una red, una red transversal. Y que afecta a todos los países: desde la Europa del Este hasta América el dadaísmo atravesará el mundo entero. Precisamente porque no está centralizado. ¿Y qué es lo que hace André Breton? Los que quieran a Breton corrijan ustedes mismos, ¿no? Vuelve a poner orden. Y hace una cosa nacional, bien francesa. El surrealismo huele a francés. Y establece sus tribunales, y lanza sus excomuniones, y obligará a todo el mundo al trabajo forzado, es decir a las páginas de escritura automática y los jueguitos tontos, y todo eso [*risas*]. Vuelve a poner orden, lo convierte en un centralismo francés. Dadá no entrará en él. Quiero decir que si hay una política en arte o en literatura, pueden tomar este ejemplo porque se trató verdaderamente de una lucha política. A saber, dadá se hizo comer, devorar completamente, ya no era posible a causa del reestablecimiento del orden operado por el surrealismo.

Si esto es así, podemos decir que después de todo, las luchas transversales no datan del 68. Demos entonces un gran salto en la historia. Por otra parte, se trata de lo que Foucault presentía muy fuertemente: el momento de la Reforma, pero antes de que Lutero haga su surrealismo, es decir su recentralización, antes de que haga su reforma apoyado por los señores. Hubo todo tipo de movimientos de luchas transversales que involucraban

a las personas de los pueblos, a las personas del campo, etc. El período de la Reforma fue también, al nivel del campesinado, un gran, gran momento de luchas transversales.

Puede ser entonces que descubramos finalmente que las tres cuestiones –los nuevos tipos de lucha, la situación del intelectual, los nuevos modos de subjetividad– no han cesado de plantearse en la historia, y que eso es la verdadera continuidad de la historia. Solo la práctica es la continuidad de la historia.

Podemos decir entonces que todo esto nos da las precauciones necesarias para poder plantear la pregunta: ¿cuáles son los principios del poder en general? En efecto, ya no corremos el riesgo de caer en respuestas por centralización. Lo que he intentado… ¿cómo se dice...? ¿cuál es la palabra para expulsar al diablo…?

Intervención: Exorcizar.

Deleuze: ¡Exorcizar! Lo que he intentado exorcizar es una respuesta central a la pregunta ¿qué es el poder? A la pregunta ¿qué es el poder? solo puede convenirle una respuesta transversal que desmigaje el poder en una multiplicidad de focos. ¿Cuál será? ¿Hay principios en esa multiplicidad, el poder? Y bien, si hay principios, serán evidentemente principios de práctica.

Extrañamente sucede que en los textos de Foucault no hay un largo estudio al nivel de los principios. Si quieren localizarlos, hay algunas páginas que van muy rápido, dos o tres, al comienzo de *Vigilar y castigar*…[16] Y en *La voluntad de saber*[17], es un poco más largo. Es decir que nosotros vamos a hacer al revés, pero únicamente bajo la idea de que esto está bien para ser más claros: vamos a apegarnos por un tiempo bastante largo a esta cuestión de los principios bajo los cuales se puede pensar el poder.

Ahora bien, me parece que el mayor de estos principios en Foucault, el que va a recordar siempre en sus análisis concretos, es que no hay que partir de los grandes conjuntos. ¿Qué son los grandes conjuntos? Y bien, en el mundo moderno son por ejemplo las grandes instituciones. Ven inmediatamente lo que quiere decir esto: para evaluar el poder, no hay que partir de las grandes instituciones ya hechas, del tipo "el Estado", "la ley",

[16] Cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pp– 33-35.

[17] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad tomo 1. La Voluntad de saber*, Siglo XXI, Bs. As., 2002, pp. 112-117.

"las clases". Finalmente, creo que Foucault es el único en haber hecho una teoría izquierdista del poder. No es el único que se lo ha propuesto, pero sí el único que lo ha hecho. ¿Por qué no hay que partir de los grandes conjuntos? Sin duda porque los grandes conjuntos se dan ya hechos, son aquello cuya génesis y ejercicio hay que mostrar. La ley, el Estado, las clases, ya son entidades... ¿cómo decirlo?... demasiado gruesas.

Esto explica de manera inmediata su llamamiento a una microfísica desde el inicio de *Vigilar y castigar*. Una vez dicho que en el ámbito de las ciencias físicas –y si doy un resumen muy grosero– la microfísica ha consistido en decir que más allá de los grandes conjuntos, que eran conjuntos estadísticos, había que alcanzar y constituir una ciencia de las moléculas y corpúsculos. Hay que captar el poder al nivel de las moléculas y corpúsculos, y no al nivel de las grandes instituciones. He aquí lo que quiere decir, ante todo, "microfísica del poder". Quiere decir algo en apariencia muy simple. Pero ¿qué es ese poder molecular? El Estado, las clases, la ley, son poderes que llamaríamos "molares". Para captar el poder hay que llegar hasta las moléculas. Es una metáfora. *Voluntad de saber*, página 120: *El análisis en términos de poder no debe postular como datos iniciales la soberanía del Estado, la forma de la ley, o la unidad global de una dominación* (...). En otros términos, la teoría del poder debe ser local y no global, debe ser molecular y no estadística. (...) *estas* –la soberanía del Estado, la forma de la ley, o la unidad global de una dominación– *no son más que formas terminales*[18]. No es que no haya Estado, no es que no haya ley, es que son expresiones estadísticas de una agitación de otra naturaleza. El poder es una agitación molecular antes de ser una organización estadística.

No hago más que justificar la expresión "microfísica del poder". Pero si la palabra "microfísica" debe tomarse en serio, es porque encontraremos la gran unidad microfísica, a saber onda-corpúsculo. El poder no es asunto de grandes conjuntos, es un asunto de ondas y de corpúsculos. Hay ondas y corpúsculos políticos.

De repente, eso debe recordarnos algo o alguien del que Foucault, sin embargo, no habla jamás. Hoy recogeremos una serie de historias que van a ayudar. Cuento una historia. A fines del siglo XIX y principios del XX, dos sociólogos se oponen en una guerra inexpiable. Si digo esto es porque es literalmente verdadero, es porque hay que creer que no se trataba solamente de la cuestión del saber, sino también de la cuestión del poder. Uno será aplas-

[18] Michel Foucault; *La voluntad de saber*, op. cit., pág. 112.

tado por el otro. Pero como siempre, el que fue aplastado es el mejor [*risas*]. Se trata de Durkheim, del gran Durkheim, y de Gabriel Tarde. Y Gabriel Tarde es el fundador de la microsociología, que desaparecerá en Francia e irá hacia América, desde donde volverá a Francia sin que se sepa que América no hacía más que devolver lo que nos había sacado... ¡Qué dolor! [*risas*]. ¿Qué es lo que pasaba entre Durkheim y Tarde? Una vez más, creo que este paréntesis es necesario. Cuando digo que Durkheim aplastó a Tarde, hablo de una auténtica guerra. Y la conquista que hizo ganar a Durkheim, fue una conquista de la enseñanza primaria, de la moral laica, y una conquista de la universidad. Los decanos eran de Durkheim. Me refiero estadísticamente al número de decanos de facultades que eran durkheimianos. Eran altos funcionarios del Estado. Tarde no era universitario de formación, era juez de paz. Afortunadamente había sido acogido por el Collège de France. En aquél momento había una oposición muy fuerte entre la Sorbonne y el Collège de France. Tarde daba sus cursos, que deben haber sido maravillosos, pero su influencia... Sus discípulos no durkheimianos eran masacrados, a tal punto que se replegaban en el derecho. Y muy extrañamente –hoy abundo en anécdotas– los discípulos de Tarde han sido muy importantes en la formación de movimientos europeos y también en disciplinas jurídicas. Por ejemplo un gran jurista, Hauriou –pero no el reciente, sino el padre, el viejo Hauriou[19]–, que tuvo influencia política y mucha importancia en el momento de los acuerdos Matignon, era discípulo directo de Tarde. Tarde estuvo en ambas direcciones, del lado de los acuerdos Matignon y del lado de Europa. Era un federalista, anunciaba la Europa federal... En fin, muy extraño, muy curioso. Pero no importa, todo esto es para decir lo siguiente.

¿Qué hacía Durkheim? Si ha habido una sociología de los grandes conjuntos, seguramente es esa. ¿Cómo fundaba Durkheim la sociología como ciencia? Decía que es muy simple, que hay dos tipos de representaciones. Está la representación individual, que es asunto de la psicología, que por otra parte no vale nada, y están después las representaciones colectivas. Difieren en naturaleza: las representaciones colectivas no son de la misma naturaleza que las representaciones individuales. Y la sociología es la ciencia de las representaciones colectivas. Simplifico mucho, pero la noción de representación colectiva es fundamental en Durkheim. Puedo decir que es una sociología típicamente molar, es una sociología de gran conjunto. Y

[19] Maurice Hauriou (1856-1929) fue un jurista y sociólogo francés.

era maravillosa, era muy buena la sociología de Durkheim... En fin, para los que les gusta eso [*risas*].

¿Qué decía Tarde? Decía que está muy bien lo que dice Durkheim, que es muy interesante, pero que a pesar de todo, finalmente esas representaciones colectivas, esos grandes conjuntos no nacen ya hechos. ¿De dónde proviene semejante cosa? Entonces Durkheim montaba en cólera. La pregunta "¿de dónde viene eso?" no se había planteado, y quizás con razón. Pero Tarde volvía a la carga: "No, no, no, todo lo que se hace socialmente no presupone grandes conjuntos. Bajo los grandes conjuntos hay siempre corrientes de imitación. Y hay luego momentos de invención". Entonces decía: "Lo que a mí me interesa es la manera en la que un empleado de ministerio hace su rúbrica. Hay un momento, por ejemplo, en que el tipo de rúbrica de un empleado de ministerio cambia. Eso es bueno, es una cosita, una pequeña invención social". La sociedad se forma por corrientes de imitación y movimientos de invención, y se trata siempre de pequeñas imitaciones y pequeñas invenciones. Vean ustedes que ni siquiera hago teoría, les cuento lo que le interesaba a Tarde.

Sobre esto es que cae el juicio inexorable de Durkheim y los durkheimianos: "¡Muerte a Tarde! Quiere reducir la sociología a una psicología. Quiere explicar las representaciones colectivas, es decir los fenómenos sociales, por imitaciones e invenciones. Es decir, quiere explicar lo social por lo individual: un individuo imita a otro, un individuo inventa." Y Tarde nunca logra destacarse en Francia. Sin embargo, Tarde decía algo que no tenía absolutamente nada que ver con lo que le hacía decir Durkheim. Pues en Tarde la imitación social no va de un individuo a otro, y la invención social no depende de un individuo. ¿Qué es entonces lo que llama imitación e invención? Ahí es donde se pone muy bueno. Pero ustedes comprenden, por más que él lo haya dicho, que lo haya repetido, no cambiará nada, siempre se le hará decir que lo social se explica por lo psicológico. Hay contrasentidos que no se pueden desandar... Es triste, ¿no?

¿Qué es entonces lo que quería decir? Quería decir lo siguiente: que la imitación es una onda o una corriente de propagación. Bueno, aceptémoslo... se puede comprender vagamente... veremos en qué resulta. Es una onda de propagación. ¿Y qué es la invención? Es un encuentro entre dos corrientes imitativas diferentes. La invención se produce siempre en el cruce de dos órdenes. Entonces, la imitación es una onda de propagación cualquiera, y la invención es el punto de encuentro entre dos corrientes, entre dos ondas de propagación.

Evidentemente esto no es nada todavía. La pregunta que se vuelve seria es: ¿entre qué y qué se produce la imitación? ¿De dónde parte la corriente de propagación? ¿A dónde va? Y uno espera ahí la respuesta, pero Durkheim le dice: "Va de un individuo a otro, y usted hace entonces psicología. Por más que diga que la imitación es una corriente de propagación, esa corriente sólo puede ir de un individuo a otro, dado que usted recusa las representaciones colectivas". Ahora bien, Tarde decía que una corriente de imitación o de propagación no va de un individuo a otro, sino que va de un estado de creencia a un estado de creencia, o de un estado de deseo a un estado de deseo. Lo que se propaga es creencia o deseo.

Ven a dónde quiero llegar. No se trata de hacer una sociología de la representación, se trata de hacer una sociología de lo que hay debajo de las representaciones, y de lo que suponen las representaciones. Y lo que supone la representación es la creencia y el deseo. Y una representación no se propaga, por eso es preciso que Durkheim se la dé ya hecha. Pero las creencias y los deseos son inseparables de ondas de propagación. Y hacer auténtica sociología, es decir microsociología, es hacer el estudio de las ondas de propagación de creencias y de deseos que recorren un campo social. Esto se vuelve una gran idea, que no tiene nada que ver con la psicología, sino que tiene que ver con la microsociología: las creencias y los deseos son los corpúsculos sociales.

Ven ustedes la fuerza de la crítica contra Durkheim. Durkheim se queda en las representaciones, no ve lo que hay bajo la representación. La representación es un gran conjunto, es una instancia molar. Bajo las representaciones hay corpúsculos de creencia y de deseo, y esos corpúsculos son inseparables de ondas de propagación, y la onda de propagación de la creencia y del deseo es la imitación.

Es entonces secundariamente que uno puede decir que el creyente imita a alguien. Se trata de la conversión: alguien se convierte al cristianismo en los primeros momentos de la Iglesia. Eso quiere decir que el cristianismo como creencia, es decir como molécula, como partícula social, se esparce siguiendo una onda de propagación. Eso es la imitación. Y la invención será la formación de un nuevo deseo o de una nueva creencia en el punto de encuentro de dos corrientes de propagación de creencia o de deseo.

No digo más, pero sueño con hacer un año un curso sobre Tarde. Es muy, muy bueno. Es auténtica microsociología. Es decir, los americanos nunca han alcanzado ese punto de no-psicología. Sólo Tarde supo mantenerlo, principalmente con su gran tema de que las representaciones nunca son

cuantificables, mientras que sí hay una cuantificación social de las creencias y de los deseos. Y hace una gran teoría de la cuantificación social, que involucra toda una lógica. Entonces rehace todo a partir de su microsociología, porque va a reprocharle a la lógica el ser una lógica de la representación en lugar de ser, como hubiera hecho falta que sea, una lógica de la creencia y del deseo. Hay que introducir en la lógica nuevos cuantificadores. Y bosqueja una sorprendente lógica de la creencia y del deseo. Esto para señalar su importancia.

Ahora bien, no puedo en absoluto decir que haya habido una influencia, pero creo que hay a menudo en Foucault un auténtico tono tardeano. Diría que la imitación y la invención en Tarde –sólo podrán comprender lo que quiero un poco más adelante– corresponden por completo a lo que Foucault llama relaciones de fuerzas. Digo inmediatamente, para evitar cualquier contrasentido, que para Foucault las relaciones de fuerzas –y es terminante en este aspecto– no tienen nada que ver con la violencia. En otros términos, no se limitan, no se reducen a la violencia. Tienen una naturaleza totalmente diferente. ¿Por qué llamarlas "relaciones de fuerzas", si no se explican por la violencia? Ya veremos por qué, por qué las relaciones de fuerzas son algo que excede por todas partes a la violencia. Pero comprendan que si las relaciones de fuerzas exceden a la violencia, puedo muy bien decir que la imitación es una relación de fuerzas, que la invención es una relación de fuerzas. Es evidente. La imitación implica una relación de fuerzas entre lo que imita y lo que es imitado. La invención implica una relación de fuerzas entre las corrientes en cuyo encuentro se produce la invención.

Pero lo que digo es que muy a menudo el tono de Foucault recuerda extrañamente a Tarde. Foucault tiene un gusto extraordinario, por ejemplo, por lo que él mismo llama en *Vigilar y castigar* "pequeñas invenciones sociales". Y hay un pasaje donde dice que nunca se habla del coche celular, que sin embargo es una rara pequeña invención[20]. Evidentemente se habla del alto horno, se habla de las grandes invenciones técnicas, y no se habla de las pequeñas invenciones sociales. No sé si Foucault conocía a Tarde, pienso que debía conocerlo. Pero incluso si no lo conocía, es un encuentro sorprendente. Porque ese texto casi podría estar firmado por Tarde: el coche celular como pequeña invención social por oposición a las grandes invenciones técnicas. Es Tarde puro.

[20] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., págs. 261 a 269.

Todo esto entonces únicamente como punto de partida. Las relaciones de fuerzas son relaciones moleculares, micro-relaciones entre elementos que funcionan como corpúsculos. Es con esto que tendremos que arreglárnosla.

Intentando entonces ordenar los textos de Foucault, yo diría que de su microfísica del poder se podrían abstraer seis principios. ¡Seis! Son muchos. Y estos seis principios son otras tantas denuncias de aquellos que considera como postulados en las teorías clásicas del poder. Se podrían despejar, entonces, seis postulados denunciados por Foucault. Vayamos a eso.

Primero. Se lo llamaría el postulado de la propiedad. Foucault nos dice que las teorías políticas hacen como si el poder fuera la propiedad de algo o de alguien. Ahora bien, el poder no es propiedad de nadie. Incluso los marxistas, por ejemplo, en todo caso a primera vista, hacen del poder la propiedad de la clase dominante. *Vigilar y castigar*, página 31: *El estudio de la microfísica supone que el poder que se ejerce en ella no sea concebido como una propiedad, sino como una estrategia*[21]. Es la primera vez que encontramos esta palabra, que va a adquirir una importancia cada vez mayor en Foucault. El poder no es una propiedad, sino una estrategia. En otros términos, hay un funcionalismo absoluto del poder. El poder nunca se posee, no es una propiedad, el poder se ejerce.

Si ya han comprendido todo lo que se ha dicho, esto no debe sorprenderlos, porque a riesgo de anticiparnos, si es verdad que el poder es fundamentalmente relación, no puede ser propiedad. Una relación no es una propiedad. Si el poder es relación, y si se toma en serio la expresión "relación de fuerzas", y si se dice que el poder es la relación misma, no puede ser una propiedad. El poder se ejerce, es decir es una estrategia.

Estrategia, estrategia... ¿Qué nos tiene que hacer pensar esta palabra nueva? Que va a ser preciso prestar mucha atención, y principalmente que va a ser preciso no confundir estrategia y estrato. Pues el saber remite a los estratos y las estratificaciones, pero el poder remite a las estrategias. Más aún, la estrategia aparece allí donde no hay estratificación, allí donde no hay propiedad. Las capas sedimentarias pueden ser poseídas. El poder no es poseído, es ejercido. ¿Y cómo definirá Foucault la estrategia? *Puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad*[22]. Es forzoso, no es "focos de inestabilidad" por gusto, por hacerse el astuto. Es porque en el dominio micrológico, en el dominio microfísico, no hay equilibrio. Es

[21] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pág. 33.

[22] *Ibídem*, pág. 34.

por naturaleza un dominio que repudia el equilibrio. Los estratos están en equilibrio, lo no-estratificado nunca está en equilibrio. No hay equilibrio corpuscular, no hay equilibrio ondulatorio, no hay equilibrio microfísico. No hay estabilidad. Solo hay estabilidad estadística. Es decir, lo estable es el gran conjunto. Los grandes conjuntos sí son poseídos, pero ustedes pueden adivinar que el poder es fundamentalmente difuso, fluido, inestable... al nivel de la microfísica. Al nivel de los grandes conjuntos, por supuesto que es poseído, por supuesto que es estable, por supuesto que está en equilibrio. Pero no es esa la fuente del poder. Hay que llegar a esa capa microfísica que no se deja sedimentar, que es pura estrategia y no estrato, *puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad*.

¿Qué son esos puntos innumerables de enfrentamiento, esos focos de inestabilidad? Son lo que vimos precedentemente, son singularidades[23]. No son individuos psicológicos. Tarde diría que son cantidades de creencia y de deseo, que son corpúsculos de creencia y de deseo fundamentalmente inestables, fluidos, tomados por ondas, etc. Puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad... En otros términos, las relaciones de fuerzas son relaciones entre singularidades, son las ondas de singularidades. Exactamente de la misma manera en que la microfísica nos habla de ondas corpusculares, es decir de ondas que pilotean un corpúsculo, las relaciones de fuerzas pilotean singularidades.

Ahora bien, ustedes no habrán hecho nada todavía si se atienen a los grandes conjuntos que esta microfísica va a formar. No es cuestión de decir que los grandes conjuntos no existen. Los grandes conjuntos estarán efectivamente constituidos por esta microfísica. En otros términos, la microfísica constituye una macrofísica. Los grandes conjuntos no son otra cosa que compuestos de estos corpúsculos y de estas ondas. Pero al mismo tiempo los estratifican, es decir los convierten en grandes conjuntos, de los cuales solo se consideran los efectos globales. Los grandes conjuntos son el efecto global de la microfísica.

¿Vamos bien, no? Abro entonces un paréntesis más. Después ya no abriré ninguno más. Hay algo de lo que Foucault jamás habla. Vamos a hacer una prueba, una pequeña prueba de confirmación, tomando un ejemplo fuera de los ejemplos de Foucault. Me digo que Foucault nunca habló de

[23] Cf. Gilles Deleuze, *El Saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, op. cit., clase 8: "Del Saber al Poder. Regularidades, singularidades y relaciones de fuerzas", p. 229 y siguientes.

las sociedades llamadas primitivas. ¿Por qué? Creo que nunca habló de ellas por una razón muy simple. No es de ningún modo porque no le gustara la etnografía, la etnología, sino porque insistía en operar sobre series cortas y bien determinadas. Lo hemos visto, sentía tanto horror por la historia universal, que evidentemente temía que de no tomar ejemplos en una serie bien asignada, bien determinada, daría la apariencia de caer en una especie de visión universal de la historia. Pero si uno no tiene los mismos miedos, puede intentarlo. Pues yo quisiera volver a encontrar la misma historia de hace un rato entre Durkheim y Tarde en la etnología moderna. Después de todo, vuelven a encontrarse las mismas historias.

Es bien sabido que en la etnología moderna las sociedades primitivas son llamadas sociedades sin Estado. Foucault podría decir que sí, que quizás son sociedades sin Estado, pero no sin poder. Finalmente, si bien las sociedades primitivas no presentan un gran conjunto que las sobrepase, presentan a pesar de todo grandes conjuntos. ¿Cuáles? Las grandes líneas de filiación. Como dicen los marxistas, lo que reemplaza al Estado en las sociedades primitivas es el parentesco. Las grandes líneas de parentesco, las grandes líneas de filiación, que llamamos justamente los grandes linajes. Yo diría que los grandes linajes en las sociedades primitivas son las representaciones colectivas de base o, si ustedes prefieren, los grandes conjuntos. En las sociedades modernas el gran conjunto es más bien el Estado y la ley. Supongamos, está dicho muy rápido.

Señalo una obra muy admirable como la de Lévi-Strauss. No hablo de *Mitológicas*[24], porque a ese nivel puede ser que todo cambie. Las *Mitológicas* son una historia rara. Hablo de *Las estructuras elementales del parentesco*[25], libro ya antiguo. Al nivel y en el momento de *Las estructuras elementales del parentesco*, no cabe duda de que Lévi-Strauss produce un estructuralismo fundado sobre los grandes conjuntos. Y evidentemente solo existen estructuras molares. Sientan que aquí nos encontramos en el punto en que quizás vamos a poder confirmar nuestros análisis sobre la diferencia entre Foucault y el estructuralismo. Las estructuras están fundamentalmente en equilibrio. El desequilibrio estructural ocurre, pero la estructura en tanto que estructura designa un estado de equilibrio. Lévi-Strauss lo dice explícitamente cuando afirma que las disfunciones, los desequilibrios, son consecuencias de otra cosa.

[24] Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968.

[25] Claude Lévi Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Bs.As., 1969.

Bueno, he aquí que Lévi-Strauss hace entonces, al nivel de las sociedades primitivas, una macrosociología fundada sobre los grandes linajes de parentesco, las grandes líneas de filiación. ¿Y qué nos dice? Nos dice que hay relaciones entre grandes líneas de filiación. Esas filiaciones son las alianzas –entre las cuales el matrimonio es un caso privilegiado– que son formas de intercambio entre una línea de filiación y otra. Y nos dice para terminar que si se considera la totalidad de los intercambios sobre un espacio social suficiente, se percibirá que hay un intercambio generalizado. Se trata de lo que llama "intercambio generalizado", a diferencia del "intercambio restringido" que se conforma con dos linajes, con la relación entre dos linajes. Y el intercambio generalizado forma un ciclo cerrado. Ciclo cerrado = estructura.

Varios etnólogos reaccionaron diciendo que la obra de Lévi-Strauss al nivel de *Las estructuras elementales del parentesco* era admirable como sistematización de los datos de la etnología, pero que a su modo de ver una sociedad primitiva nunca había funcionado así. Funciona así en la cabeza de Lévi-Strauss, de acuerdo, pero una sociedad primitiva no pudo haber funcionado así. Y ustedes ven que aquellos que objetaron a Lévi-Strauss invocaban un funcionalismo, una práctica: ¿cuáles son las prácticas sociales efectivas? En otros términos, eran ingleses y americanos. Y en particular, uno de los más grandes etnólogos, junto con Lévi-Strauss, un inglés que se llamaba... que todavía se llama Leach. Y tal como hubo una polémica Tarde-Durkheim, se produjo una polémica Leach-Lévi-Strauss, en la cual cada uno mostró una especie de genio en el arte de no comprender lo que decía el otro.

El primer punto de Leach es que la gran preocupación de todas las sociedades primitivas es que aquello que pase no parezca un intercambio. Ese es su primer tema: es preciso que no parezca un intercambio. Y cuando uno les habla de intercambio, no se muestran para nada contentos. Por ejemplo, para ellos una mujer no es intercambiada. ¡Nunca! Una mujer es donada o robada, o a veces las dos cosas a la vez. Es preciso que sea robo o don. Pero no es intercambio, es don o contra-don, es don que obliga, etcétera... Es todo el tema bien conocido, que Leach retoma a su manera. Van a ver lo que va sacará de ahí.

He allí el primer punto de Leach. Que Lévi-Strauss de alguna manera había reconocido al decir que el intercambio es inconsciente. Y la fuerza de Leach consiste en preguntar: ¿pero por qué el intercambio es inconsciente? Si se tratara de intercambio, ¿por qué insistirían tanto en ocultarlo? Es extraño, no hay nada vergonzoso en intercambiar. Entonces Lévi-Strauss estaría obligado a decir que es porque si reconocieran que se trataba de in-

tercambio, comprenderían de golpe que el ciclo está cerrado. Y no quieren que el ciclo esté cerrado. Leach dice: "Pero si no quieren que el ciclo esté cerrado, es quizás porque no está cerrado. En otros términos, porque no hay estructura". Se pone interesante.

¿Y por qué el ciclo no estaría cerrado? Es que toda la hipótesis de Lévi-Strauss supone que las relaciones de alianza se deducen de una línea de filiación y derivan de las líneas de filiación. Hay en principio líneas de filiación, que luego intercambian algo: intercambian mujeres, productos, títulos, emblemas. El intercambio se produce entre dos líneas filiativas. ¿Es la alianza un intercambio? Es un intercambio si sucede entre líneas filiativas, entre linajes. Pero una sociedad primitiva jamás ha funcionado sobre la base del linaje, nadie cree en los linajes. Aquí esquematizo un poco. Nunca, nunca han funcionado así, dice Leach. Funcionan de una manera totalmente distinta. Funcionan en efecto por alianzas, pero las alianzas no son en absoluto intercambios porque no presuponen las grandes líneas de filiación, se hacen de otra manera y en otra parte. Las alianzas no se dejan deducir de las líneas de filiación, son autónomas. Y en efecto, son literalmente chanchulladas, manipuladas por grupos a los que Leach llama "grupos locales", por oposición con los grupos de filiación. Y los grupos locales, que son los que organizan los matrimonios, que deciden dones y contra-dones, no esconden grupos de filiación.

En otros términos, ¿qué es lo que hay que comprender? Lo que muchos etnólogos habían dicho, aunque es Leach el que ordena el conjunto: las alianzas son cuestión de una práctica. Hay un etnólogo que empleará una palabra muy curiosa, dirá que no es una estructura, que es un proceder[26]. Es un asunto de práctica, de un proceder, digamos de una estrategia. Una sociedad estrategiza antes de estructurarse.

Y Leach plantea su gran pregunta: la posición de un individuo en el campo social, ¿se debe a que pertenece a los linajes de su padre, o de su madre, o a ambos, o bien proviene –lo cual es totalmente diferente– del hecho de que su padre y su madre son aliados? La pregunta es muy buena, porque si leen con cuidado *Las estructuras elementales del parentesco*, verán que Lévi-Strauss está favor de la primera respuesta. Si leen con cuidado a Leach, verán que está a favor de la segunda: la posición del individuo en el campo social proviene

[26] Louis Berthe, "Aînés et cadets, l'alliance et la hiérarchie chez les Baduj", *L'Homme*, julio de 1965.

del hecho de que sus padres son aliados, y en absoluto de que participe de los linajes del padre, de la madre, o de ambos.

¿Cuál es, en otros términos, el tema constante de Leach? Los grandes linajes forman una estructura vertical. Eso es indiscutible, y sobre ese punto Lévi-Strauss es imbatible, ha dado el estatuto de esa estructura vertical de una manera definitiva. Pero la red de las alianzas no se deduce de esa estructura vertical. La red de las alianzas –y aquí cito a Leach de memoria– es una red lateral[27]. En otros términos, transversal. Es perpendicular a la estructura filiativa, dice Leach. Es irreductible a esa estructura. Está organizada por pequeños grupos locales. Y no constituye en absoluto un intercambio en un ciclo cerrado, sino en perpetuo desequilibrio, es decir que constituye un microsistema físico en perpetua inestabilidad. En efecto, las alianzas se rompen constantemente a favor de otras, etc.

Es al nivel de las alianzas que ustedes encuentran la microfísica del poder. Yo diría que en las sociedades primitivas la relación de fuerzas pasa por la red de alianzas irreductible a la estructura, irreductible a la estructura filiativa. Más aún, hay tal oposición entre ambas, es a tal punto evidente que la red de alianzas no se deduce y pone siempre en cuestión las estructuras filiativas, que estas últimas serán recompuestas según la red de alianzas en tal o cual momento. Finalmente, las líneas de filiación no harán más que traducir siempre el estado de la red de alianzas. Hay una microfísica de la alianza que trabaja bajo la macrofísica de la filiación. En otros términos, hay series bajo la estructura. Vean entonces cómo Foucault, que no tiene nada que ver con este ejemplo, podrá oponer la estrategia y la estructura, podrá decir que un campo social no se define por una estructura, se define por el conjunto de sus estrategias.

En una sociedad primitiva las redes de alianza son ciertamente las relaciones de fuerzas. Y ven que esto puede conllevar violencia, pero no la implica necesariamente. Relación de fuerzas es completamente otra cosa. Si te doy algo, es una relación de fuerzas. Lo sabemos bien, incluso en nuestra sociedad. Si te doy algo, hay todo un sistema del don/contra-don. Sería idiota medir una relación de fuerzas por la violencia. Si te hago un regalo, te dices: "¡Vaya! ¿Qué me va a pedir después?". Y dices: "No, no. No lo quiero, eres muy gentil" [*risas*]. ¡Qué relación de fuerzas! Te lo pongo en la mano, te lo meto en el bolsillo... "Sí, sí, guárdatelo, guárdatelo". "No, no lo quiero" [*risas*]. Es una relación de fuerzas fantástica. No hay violencia.

27 E. R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, PUF, 1966, pp. 206-207.

En fin, no hay violencia aparente. Eso son las relaciones de fuerzas. Si las relaciones de fuerzas fueran un puñetazo en la boca, el mundo sería tan claro... [*risas*] Pero no es así, para nada. Ustedes comprenden, si la relación de fuerzas entre un hombre y una mujer fuera simplemente el momento en que se dicen cosas duras o se agarran a golpes... ¡el mundo sería un encanto! Pero las relaciones de fuerzas son repugnantes justamente porque son del tipo... "Ah, ¿me pides que haga eso? Bueno, sí, sí, lo hago". Entonces el otro queda envenenado: "¿Te molesta mucho?". "No, no, no..." [*risas*]. Eso es una relación de fuerzas... asquerosidad, auténtica inmundicia. Es eso, hacer algo demostrando claramente que uno es infeliz de hacerlo, que uno lo hace por el otro, y entonces decir: "Oh, no es nada". O uno se pone a toser: "Ay, tomé frío... No, no es tu culpa, en absoluto". Todo eso que hace a nuestra vida cotidiana, todos esos chantajes repugnantes... de los cuales a veces nos sentimos un poco avergonzados. Eso son las relaciones de fuerzas. ¡Viva entonces el momento en que eso estalla en puñetazos! Uno se dice que al menos puede ser que resulte algo. Así son las relaciones de fuerzas. Así funcionan entonces las sociedades, estrategizan. Uno tiene una estrategia, una escena doméstica es una estrategia increíble. ¡Viva Tarde, entonces! ¡Viva la microsociología de Tarde! Porque hacer sociología es precisamente eso, es captar las relaciones de fuerzas, y no hacer psicología.

Tomé entonces este ejemplo de las sociedades primitivas, que una vez más, no se corresponde con nada en Foucault, ya que él podrá decirnos que sucede lo mismo en las sociedades modernas. Allí también la red de alianzas desborda infinitamente las grandes instancias del tipo Estado, etc. Si toman lo que se llamará una "familia importante", si toman la red de sus alianzas, ven como desborda las instituciones. Hay que servirse de los acontecimientos recientes: ¿qué es más sorprendente y regocijante que el affaire Boutboul?[28] [*risas*]. Es una maravilla el affaire Boutboul [*riendo*]. Pueden hacer vuestra red transversal [*mientras escribe en el pizarrón*]. Una mujer jockey... la pongo aquí. Un marido abogado asesinado. Abogado, pero mezclado con las carreras... entonces hago aquí mi línea transversal. Después una suegra... abogada... raro... una abogada expulsada. ¡Ah! Ella tiene relaciones –de repente la red tiende una rama que va al infinito– con las misiones de los jesuitas [*risas*]. ¿Qué tienen que ver los jesuitas en todo esto?

[28] Resonante caso policial que culmina el 27 de diciembre de 1985 con la muerte de Jacques Perrot, abogado de profesión, presuntamente asesinado por su suegra, Marie-Élisabeth Cons-Boutboul.

[*risas*] Son ellos quienes la hicieron expulsar. ¿Es entonces la suegra quien asesinó al abogado o es el jesuita, dado que la suegra dice que los jesuitas son terribles asesinos? [*risas*] En fin, una mezcolanza. Los agenciamientos sociales son mezcolanzas. Y estrategizan por todos lados. Las declaraciones de Madame Boutboul son declaraciones de alta estrategia, es evidente. Todo el mundo estrategiza. Y se nos muestra en la tele... es el teatro de varietés en estado puro... ¡Ah, me olvidé del padre muerto! [*risas*] ¿Por qué estaba muerto? Él hace entonces su estrategia, dice: "Porque estaba separado de mi mujer, entonces no era necesario que la pequeña sufriera demasiada tristeza". ¡Es extraño!

Intervención: Hizo una declaración todavía más extraña, dijo: "A los 45 años uno no es tan dueño de sus actos como a los 73". Entonces no se sabe en qué época comenzó todo esto.

Deleuze: Sí, también. Para no apenar a la pequeña se hizo pasar por muerto en lugar de hacerse pasar por separado de su mujer... ¡es muy interesante! [*risas*] ¡Es una alta estrategia!

Bueno, así es como funciona un campo social, una sociedad. Todo esto para concluir que una sociedad es estratégica. Comprendan que entonces la consecuencia es verdaderamente importante: el poder no es propiedad de nadie; por el contrario, es el ejercicio de todo el mundo. Eso es lo que quiere decir "estrategia", el principio estratégico. Y hemos visto y comenzado a comprender cómo la estrategia se opone a la estructura, pero más finamente y profundamente, se opone a los estratos.

Segundo principio: localización. Es decir, es el segundo postulado denunciado: la tendencia a localizar el poder en un aparato. Y evidentemente allí Foucault toma las tesis de Althusser de la misma época, que en un texto muy bueno mostraba, o intentaba mostrar, que incluso los poderes privados solo tenían una dispersión aparente y funcionaban como aparatos de Estado especiales[29]. Aquí Foucault es literalmente la antítesis. No planteo la pregunta de qué conduce a esta diferencia entre Althusser y Foucault porque habría que mostrar la manera en la que Althusser por su cuenta planteaba el problema. Quiero solamente retener el punto de vista de Foucault. A saber, que incluso los poderes públicos tienen un origen, tienen procedimientos,

[29] Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Bs. As. 1988.

tienen ejercicios –es decir todo lo esencial del poder– que el Estado indudablemente controla o cubre, pero que no constituye. Ven en qué sentido es el anti-Althusser. Althusser dice: "Incluso los poderes privados son aparatos de Estado especiales". Foucault dice: "Incluso el aparato de Estado no hace más que gestionar procedimientos de poder que vienen de otra parte". Y ustedes adivinan por qué: si el aparato de Estado es un elemento constituyente de los grandes conjuntos, si forma grandes conjuntos, por definición supone las relaciones de poder, no las explica. Supone las relaciones de fuerzas que vienen de otra parte.

Y el argumento de Foucault es muy fuerte porque evidentemente tiene ejemplos muy concretos. Tomen un engranaje del aparato de Estado como la policía, dice Foucault. Todo le resultaría más fácil si tomara instituciones más ambiguas. Pero si hay algo que pertenece, que parece pertenecer al Estado y formar parte del aparato de Estado, es la policía. Así lo entienden todos los que definen al Estado por el monopolio de la fuerza. Foucault dice que si uno considera concretamente las técnicas policiales, ve que los procedimientos del poder de la policía son por naturaleza, no por excepción, sino constantemente y siempre, e incluso en el origen, cubiertos, reutilizados por el Estado, pero que el Estado no es en absoluto su origen. La policía tiene sus técnicas de poder, sus procedimientos de poder. Ustedes me preguntarán: "¿Pero qué quiere decir entonces 'la policía'?". Y bien, hay focos de policía que se revelan ya al nivel de las comunas sin aparato de Estado. Me dirán: "Sí, pero está la comuna, hay siempre otro poder". No, no necesariamente. Y de todas formas, incluso cuando hay otro poder, la policía se mide en su independencia con relación a los otros focos de poder. Ella misma es foco de poder autónomo, lo ha sido siempre, es así como pretende funcionar. Entonces, el Estado puede en efecto globalizar el poder de policía, o puede apropiarse de los poderes de policía, pero los poderes de policía no vienen del Estado. Y Foucault mostrará por qué: porque los poderes de policía son poderes disciplinarios, y las disciplinas siempre han precedido al momento en que el Estado se las apropia. El Estado se apropia de las disciplinas, no está en el origen de las disciplinas. Las disciplinas de la escuela, del ejército, las disciplinas privadas, las de la Iglesia, etcétera, siempre han precedido al Estado. Las técnicas disciplinarias son recuperadas por el Estado, no hallan su origen en el Estado.

Y en *Vigilar y castigar* Foucault mostrará lo mismo, sobre todo a propósito de la prisión. Lo hemos visto, la prisión no forma parte del horizonte del derecho penal, es irreductible al poder jurídico, es relativamente inde-

pendiente del poder jurídico, tiene su propio poder, poder de la prisión y poder en la prisión, donde el juez y el derecho no tienen nada que hacer. Es lo que Foucault llamará un "suplemento disciplinario"[30]. No es que la prisión sea solo un engranaje del aparato de Estado, sino más bien que el Estado cubre la prisión.

En otros términos, ven allí que el poder no se deja localizar en un aparato. Hay que prestar atención a la palabra "local", porque Foucault la empleará en dos sentidos. Entre las dos frases siguientes no hay contradicción. "El poder no se deja localizar". Eso quiere decir que es difuso, es decir que se dispersa por todo el campo social. El otro tipo de frase, "el poder consiste siempre en focos locales", la afirmación del carácter local del poder, significa que el poder nunca es global. Las dos son perfectamente coherentes. No se deja localizar porque es difuso, y en cambio es siempre local puesto que lo global son los grandes conjuntos, y el poder, las relaciones de poder, trabajan bajo los grandes conjuntos.

Tercer postulado denunciado por Foucault: postulado de la subordinación. Es el postulado según el cual el poder estaría subordinado a un modo de producción como infraestructura. Es decir, habría relaciones de producción que definirían una infraestructura, y el poder, que sería solamente político, expresaría esa infraestructura, cualquiera sea la complejidad de dicha expresión. La idea de Foucault es muy simple, es que ustedes no pueden hablar de relaciones de producción sin meter ya en ellas y sin entrelazarlas con relaciones de poder. Entonces, evidentemente las relaciones de poder no derivan de las relaciones de producción, porque no hay relaciones de producción definibles independientemente del entrelazamiento que tienen con las relaciones de poder.

Volvamos a un ejemplo de nuestras sociedades primitivas. Las relaciones de producción son estrictamente inseparables de las relaciones de alianza, de la red transversal de la que acabamos de hablar, puesto que es esa red transversal de las alianzas la que va a determinar quién trabaja para quién, qué miembros de tal filiación trabajan con qué miembros de tal otra.

Es muy simple, entonces: rechazo de toda subordinación de las relaciones de poder frente a las relaciones llamadas "económicas".

Cuarto postulado. Postulado de la esencia o del atributo. El poder tendría una esencia y sería un atributo. Y en tanto que atributo, calificaría a aquellos que lo poseen, los dominantes, distinguiéndolos de aquellos sobre

30 M. Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pág. 251.

los cuales se ejerce, los dominados. Eso es el postulado de la esencia o del atributo. La respuesta de Foucault –aquí también, uno ya lo espera, ahora puedo ir más rápido– es que el poder no tiene esencia, que es funcional, operatorio. No tiene esencia, no tiene interioridad. ¿Y por qué? No es atributo, es relación. Porque es relación, no es atributo. En otros términos, la relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas en un campo social, y desde entonces el poder pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes. Aquí va a hacer falta reflexionar un poquito en lo que Foucault quiere decir: "el poder pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las fuerzas dominantes". No es un atributo que distingue lo dominante y lo dominado, es una relación que vincula lo dominante a lo dominado y lo dominado a lo dominante. He aquí el texto de *La voluntad de saber* o de *Vigilar y castigar* –ya no me acuerdo–: *el poder inviste a los dominados, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, tal como ellos mismos, en su lucha contra el poder, se apoyan a su vez sobre las influencias que ejerce sobre ellos*[31].

Hace un rato invocaba la prisión como ejemplo para el postulado precedente. Ahora uno de los ejemplos más precisos analizados por Foucault es el de las órdenes reales [*lettres de cachet*], sobre el cual ya les había dicho alguna palabra[32]. Y las *lettres de cachet* –que son una institución muy curiosa, puesto que es verdaderamente propia de la monarquía francesa, y según Foucault no tiene equivalente en la misma época– parecen típicas para indicar una trascendencia del poder. Se las invoca a menudo como expresión de la pura arbitrariedad del Rey. Independientemente de todo procedimiento de investigación, el Rey decide el encarcelamiento, la internación de alguien. Sin duda fue así en algunos casos, es decir principalmente en el caso de los grandes señores. Pero yo decía que la técnica de la orden real es completamente diferente. ¿Qué es lo que muestra? Que el verdadero proceso es el siguiente. Un miembro de la familia, un vecino, un colega de la oficina, quien sea, presenta una demanda y dice: "Fulano de tal está completamente chiflado, completamente loco, hay que encerrarlo. Monseñor, métalo a la cárcel". Después de eso hay una investigación. En otros términos, no se trata de la arbitrariedad del Rey, se trata de la manera en que los dominados participan de la arbitrariedad del Rey. El poder pasa tanto por los dominados como por los dominantes. La orden real es reclamada fundamentalmente por las familias, por los vecinos, para toda criatura que perturbe un poquito, es decir

31 *Ibídem*, pp. 33-34.

32 Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1.*, op. cit., pp. 226-227.

contra la cual no se puede iniciar un proceso judicial. Es preciso que sea una pequeña perturbación, a la manera de Tarde. Una micro-perturbación. Si fuera una gran perturbación, si hubiera cometido un delito, se utilizaría el procedimiento normal. El procedimiento-orden real está hecho para la microfísica del delito, para los pequeños delitos que no son sancionables desde el punto de vista del derecho.

Por otra parte, Foucault da un ejemplo muy conmovedor de orden real. Es la súplica enviada por la mujer de Nicolas Bienfait, Madame Bienfait. Siglo XVII. *Me tomo la libertad de comunicar muy humildemente a Monseñor que el mencionado Nicolas Bienfait, cochero, es un hombre muy disoluto que me mata a golpes, y que vende todo, habiendo ya hecho morir a sus dos mujeres, a la primera de las cuales le mató a su hijo en el vientre, y a la segunda, tras haberle vendido y comido todo, la hizo morir lentamente con sus malos tratos, y llegó hasta a quererla estrangular la víspera de su muerte.* No hay nada condenable por ley, la dama no puede hacer nada. *A la tercera le quiere comer el corazón asado a la parrilla, sin mencionar otros asesinatos que ha cometido; Monseñor, me arrojo a los pies de Vuestra Grandeza para implorar su misericordia. Espero de vuestra bondad que me haga justicia pues mi vida corre peligro en todo momento, no dejaré de rezar al Señor por la conservación de vuestra salud*[33].

Ahora bien, yo les decía: ¿qué es lo que pasa hoy cuando se hace una internación voluntaria? ¿Qué puede hacer una mujer destrozada por su marido? Y bien, demanda una orden real, es decir pide que el tipo sea internado. Hay una investigación, la policía va a ver al portero, hay un psiquiatra, todo eso, y luego el tipo es internado. Una *lettre de chachet* en estado puro.

El poder pasa. El poder es una relación de fuerza, pasa por los dominados tanto como por los dominantes. Esta es entonces la denuncia del postulado del atributo: el poder no es atributo, es relación.

Quinto postulado. Postulado de la modalidad. Sucede que en muchas teorías clásicas se hace como si el poder tuviera dos modalidades, o bien... o bien. O bien procede a través de la violencia, es la represión, o bien procede a través de la ideología. Represivo o ideológico, represión o ideología. Uno siente bien que es una alternativa muy pobre, porque lo que Foucault no cesa de mostrar es que el poder puede actuar sobre los cuerpos y sobre las almas, pero incluso cuando actúa sobre las almas lo hace de un modo distinto al de la ideología, e incluso cuando actúa sobre el cuerpo lo hace de un modo distinto al de la violencia y la represión. Si tuviéramos que

[33] Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Altamira, Bs. As., 1996, p. 134.

esperar que el poder sea represivo, hace ya un largo tiempo que no habría poder. Procede de otra manera. Es represivo en última instancia, sí, cuando no puede operar de otro modo, pero de lo contrario se las arregla muy bien sin ser represivo. Hay medios mucho más sutiles, que no son ni la ideología, ni la represión. ¿Por qué?

He aquí un punto, quizás el más esencial, sobre el que habrá que volver. Lo doy ahora, lo indico, lo introduzco muy rápidamente. La relación de fuerza no es la violencia. ¿Por qué? Es que la relación de fuerza es la relación de la fuerza con la fuerza. Lo cual es muy importante, porque si digo que la fuerza es esencialmente relación, esto quiere decir que hay en la noción de fuerza una razón para que la fuerza nunca esté sola, para que la fuerza forme parte siempre de una multiplicidad. Pertenece a la noción de fuerza el estar en relación con otra fuerza. Desde entonces, toda fuerza es relación de fuerzas. No hay una fuerza, hay relaciones de fuerzas. ¿Es la violencia una relación de fuerzas? No, la violencia no es una relación de fuerza, es decir no es una relación de una fuerza con otra fuerza. ¿Qué es la violencia? Es la relación de la fuerza con un ser o un objeto. Y evidentemente esto es fundamental en el análisis de Foucault, para quien esto es tan obvio que ni siquiera insiste mucho. Pero en fin, hay que deducirlo. Cuando sufro una violencia, no es mi fuerza la que sufre, es mi cuerpo, que quizás sí es la sede de una fuerza, la mía. ¿Pero qué es lo destruido por la fuerza? No es otra fuerza. Otra fuerza no es destruida por la fuerza. ¿Qué puede querer decir que una fuerza destruye a otra? Una fuerza es incapaz de destruir a otra. En cambio, una fuerza puede muy bien destruir un cuerpo, un ser o una cosa. Eso sí. La fuerza de una bomba destruye un pueblo como cuerpo o un viviente como cuerpo. La violencia expresa la relación de una fuerza con una cosa, un objeto o un ser.

¿Qué es lo que llamamos relación de fuerzas? Es la relación de una fuerza con una fuerza. ¿Qué es la relación de una fuerza con una fuerza? Foucault dirá en una entrevista –aunque no lo desarrolla en sus libros– que la relación de una fuerza con una fuerza es "una acción sobre una acción"[34]. No es una acción sobre un cuerpo, es una acción sobre una acción, siendo la segunda acción real o posible. La fuerza es una acción sobre una acción real o posible. Será muy valioso para mí volver sobre esto. Una acción sobre una acción no es una violencia. La violencia nunca actúa sobre una acción, la violencia

[34] Cf. "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.

se ejerce sobre el soporte de una acción, sobre el sujeto de una acción. Una violencia no actúa sobre una acción.

¿Qué es una acción sobre una acción? Foucault da ejemplos. Se trata de una entrevista que está reproducida en el libro de Dreyfus y Rabinow de Gallimard. Da ejemplos muy insólitos para nosotros, pero será justamente la oportunidad para investigar. Dice que las relaciones de fuerzas no son en absoluto del tipo "hacer violencia" o "reprimir", sino del tipo "incitar, suscitar, combinar". Parece no ser gran cosa, pero tendremos que investigar. Ya ven lo que quiere decir a primera vista: una fuerza no hace violencia a otra fuerza, pero una fuerza puede incitar a otra, puede combinar otras fuerzas. Esas sí son relaciones de fuerzas.

Las relaciones de fuerzas, entonces, no son en absoluto del tipo "hacer violencia", sino del tipo "incitar, suscitar, combinar". Lo dejamos así, es todavía demasiado oscuro para nosotros mientras no tenemos los medios para comentarlo. Los tendremos pronto. Lo dejamos a un lado, entonces.

Y me pregunto cuáles son las relaciones de fuerzas que Foucault estudia en *Vigilar y castigar*. Intento hacer la lista. Organizar en el espacio. A saber, del tipo "poner en fila" en la escuela. Poner en fila, encerrar, cuadricular, seriar. Hacer una serie no es lo mismo que poner en fila. Hacer una serie es, por ejemplo, armar una lista para la composición: primero, segundo, tercero... En otros términos, he aquí un primer aspecto: repartir en el espacio. Primer gran título de las funciones de las que nos habla Foucault en *Vigiliar,y castigar*. Repartir en el espacio: encerrar, cuadricular, ordenar, seriar.

Segundo gran tipo de función: ordenar en el tiempo. Consiste en subdividir el propio tiempo –hora, media hora, minuto, segundo–, en programar un acto, descomponer un gesto. Son funciones de ordenamiento en el tiempo, ya no de repartición en el espacio. Ustedes me dirán: ¿eso realmente ocurre? Bueno, el sitio donde ocurre con total evidencia son los talleres, las primeras fábricas. La descomposición del gesto, el trabajo mecánico, es una función de ordenamiento en el tiempo. Hay quizás una violencia subyacente intensa, pero no hay latigazos, no se ha formado a los obreros a latigazos... En un sentido fue peor que eso.

Tercer gran función: componer en el espacio-tiempo. ¿Qué es componer en el espacio-tiempo? Es producir un efecto útil, llamado "útil", superior a la suma de las fuerzas elementales, a la suma de las fuerzas componentes.

Esas son las relaciones de fuerzas. No son represión e ideología. Y esto vuelve a encadenarse con *La voluntad de saber*, ustedes recuerdan nuestro tema. Si uno se queda en las palabras y en las frases, siempre puede creer que

la sexualidad ha sido reprimida. Pero si uno sabe leer, si uno sabe extraer los enunciados de la época, se da cuenta de que, por el contrario, la sexualidad ha sido constantemente solicitada, invitada a expresarse y a hablar. ¿Bajo qué condición? Precisamente bajo la condición de dejarse repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, y componer en el espacio-tiempo. Es lo que Foucault traducirá diciendo en términos generales que las sociedades modernas no proceden por ideología o represión, sino que proceden por normalización. ¿Qué es normalizar? Normalizar es la relación de fuerzas por excelencia. A saber, es repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo.

He allí entonces la denuncia del quinto postulado. Habría en último lugar un sexto postulado denunciado por Foucault: el postulado de la legalidad, el lazo que la mayor parte de las teorías establecen entre el Estado y la ley. Y como es más complicado que los precedentes, lo guardamos para la próxima vez. Es el último.

Clase 2
Primera parte
La microfísica y el postulado de la legalidad.

14 de enero de 1986

George Comtesse desea hacer una intervención. Así pues, que la haga, puesto que supongo que será adecuada aproximadamente al punto en el que estamos. Después continuaré.

Comtesse: Es a partir de un fragmento de un texto de Foucault, que es el prefacio del libro sobre el panóptico de Bentham, que se llama "El ojo del poder"[1]. Me pareció que ese prefacio confirma los tres problemas que se han planteado aquí. En primer lugar, el problema de la relación del poder con el principio de la visibilidad. En segundo lugar, la relación del poder con la violencia. Y en tercer lugar, la relación del poder con la multiplicidad, que fue abordada aquí a partir de la distinción entre tres dualismos: dualismo estricto, dualismo provisorio, dualismo preparatorio de las multiplicidades[2].

En lo que respecta al primer punto, es decir a la relación del poder con la visibilidad, lo interesante es que Foucault habla de la visibilidad en el Antiguo Régimen, es decir de lo que llamará después poder de soberanía,

[1] Entrevista de Jean-Pierre Barou a Michel Foucault, en Jeremías Bentham, *El Panóptico*, Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980.

[2] Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, op. cit., pp. 215-219.

como poder de prohibición y de represión, a diferencia del poder de control, de normalización. Pero justamente en el Antiguo Régimen lo que importa en principio no es el poder. No es el poder lo que está directamente relacionado con la visibilidad. ¿Y por qué? Porque hay una potencia anterior al poder que es la potencia de visión, la potencia de Dios, una potencia de luz que se transmitía al poder de soberanía y que fundaba entonces lo que Foucault llama en ese prefacio el principio de visibilidad del poder de soberanía. Es entonces la luz lo que aseguraba la visibilidad del cuerpo del Rey, del poder de soberanía, y el castillo, el palacio, la iglesia devenían monumentos de visibilidad, manifestaciones de visibilidad. Entonces, sin la potencia resplandeciente de la luz, de la vida luminosa, sin la luz, no hay visibilidad, no hay reflejo, manifestación de visibilidad. La potencia de la vida era la identidad de la luz y de la palabra como fundamento del principio de visibilidad. "Hay luz". Esa afirmación es una afirmación del Antiguo Régimen, es la afirmación de la vida de Dios que suponía, como toda afirmación de vida, una diferencia. No hay afirmación de vida sin diferencia. Aquí, en particular, una diferencia sagrada entre la luz, la palabra clara, y la noche, el lenguaje oscuro.

Pero he aquí la transformación –y este es el nudo del prefacio de Foucault–: desde el siglo XVIII, el problema que se plantea ya no es de ningún modo el de un centro de visibilidad –Real, por ejemplo–, el de un centro de visibilidad como radiación de una potencia de luz que se difundiría por todas partes en el espacio del reino como un espacio natural, como un sol y un espacio con ciertas fronteras. Lo que se quiere es que la potencia luminosa irradie por todas partes, que la visibilidad pueda extenderse a toda la sociedad en lugar de concentrarse en un centro. Lo que se quiere es una visibilidad ampliada, general, extendida.

Por eso, dice Foucault, ya antes de la Revolución Francesa se manifiesta un odio, una desconfianza crítica hacia el castillo, el convento, el hospital, la casa fortificada. Y este odio es lo mismo que el miedo. ¿El miedo a qué? A lo que Foucault llama el "espacio sombrío", es decir el miedo a los espacios nocturnos o a lo que llama también los "fragmentos de noche". Lo que provoca miedo, dice Foucault, es la oscuridad y el silencio de los espacios que constituyen otros tantos obstáculos a la irradiación de la luz, a la completa visibilidad de las personas, de las cosas, de las verdades. Se teme a los espacios sombríos, a las cámaras negras, a la oscuridad y el silencio.

A partir de allí, dos direcciones. La crítica no es simplemente una crítica, puede literalmente disolver, suprimir, eliminar todos los espacios sombríos,

pues en esos espacios circula justamente lo insoportable, es decir el lenguaje de la oscuridad, el lenguaje del silencio, del mal, un lenguaje que se aparta de la palabra luminosa, que sigue siendo, a pesar de todo, el modelo. En esos espacios –y Foucault da cinco o seis ejemplos–, los tiranos y los curas urden sus oscuros complots, se fomenta la arbitrariedad política, se refuerzan las supersticiones religiosas, se confirman y desarrollan las ilusiones de la ignorancia, crecen las escuelas del vicio y del crimen, se estropean los cuerpos, se propagan las epidemias. El siglo de las Luces quiere entonces disolver los espacios sombríos que lo acechan, es decir que quiere a cualquier precio no solamente eliminar los espacios sombríos, sino sobre todo borrar las zonas de sombras, de oscuridad, las zonas de opacidad del hombre. Se quiere volver tan transparente al hombre como a la sociedad. Se quiere devolver –como suele decirse– al hombre y a la sociedad a su visibilidad transparente o a su transparencia esencial. Se quiere entonces un hombre sin zona oscura, una sociedad sin espacio sombrío. Los espacios sombríos de la sociedad actualizan las zonas de sombra, de opacidad del hombre, intensifican la oscuridad silenciosa de una potencia de noche en tanto que poder de hacer el mal.

Y este es el segundo punto, la relación entre el mal y la violencia. En efecto, no hace falta que se anule la diferencia de la palabra y de la luz para dejar volver la potencia del mal como potencia de una violencia móvil. No hace falta que la diferencia de vida se anule para dejar volver el silencio del tiempo de la eternidad. El poder se ejerce para conjurar la relación con la violencia, para conjurar el momento de la violencia, la violencia móvil. El poder no es violencia porque no cesa de conjurarla, de limitarla, de retenerla, de impedirla, de inhibirla, de moderarla, de romper a cualquier precio el movimiento de su fuerza. Y para impedir el movimiento de su fuerza, de la violencia móvil y que se habla, que encuentra su lenguaje justamente en el espacio sombrío, para impedir el movimiento de la fuerza como fuerza del tiempo, se prepara en el espacio sombrío la voz del control del orden dado, en principio ineficaz. Hace falta en principio y ante todo, antes de la voz del control, imponer la mirada de la vigilancia que va entonces a reabsorber la opacidad del hombre, a restituir su visibilidad o su transparencia, es decir a recortar la fuerza del tiempo de su movimiento, dominar la fuerza inhibiéndole su movimiento.

Esa es la razón por la cual Bentham escribe que ser puesto, situado bajo la mirada de la vigilancia, es perder la potencia de hacer el mal y casi –dice– el pensamiento de quererla. Lazo esencial entre mirada de la vigilancia e inhibición del movimiento de la fuerza. El poder de la mirada es lo que

impide el movimiento de la fuerza, lo que controla o domina la fuerza, lo que la convierte en una intención cuyo agotamiento se espera, en una voluntad que se agota y que podrá quizás llegar hasta la buena voluntad del ser racional. La visibilidad se asegura por ese efecto de poder. O aún más, es por la visibilidad que el poder se asegura su efecto. La obsesión de Bentham, dice Foucault, es entonces una mirada omni-observadora. Y es a partir de dicha obsesión que cavila la visibilidad. Piensa una visibilidad, como dice Foucault, organizada enteramente alrededor de una mirada dominante de los vigilantes. Ya no se trata entonces de la voz de la dominación, y tampoco de la voz del control, se trata de la mirada dominante de la vigilancia provisoriamente separada de la voz del control. De la mirada dominante de la vigilancia que puede producir una visibilidad nueva, una visibilidad del conjuro de la violencia, una visibilidad de inhibición del movimiento de la fuerza, una visibilidad que podría llamarse visibilidad de inmovilización.

Es esa obsesión la que precede e instituye el dispositivo del panóptico como tecnología de poder. La obsesión de la mirada de conjuro va a suscitar su efectuación tecnológica, va a entrar en el dispositivo o el procedimiento óptico. Y es a través de ese dispositivo que la mirada, que precede al panóptico, va a inscribirse en el espacio social, que la institución va a devenir desde ese momento lo que Foucault llama el efecto y el soporte de un nuevo tipo de mirada. El dispositivo panóptico es entonces la respuesta tecnológica al problema del poder omni-observador, al problema del poder que vigila la inmovilización del movimiento de la fuerza. Como dice Foucault, es un dispositivo de sujeción a través de la iluminación, un dispositivo de relación entre la visibilidad y la luz, un dispositivo que constituye entonces el foco de ejercicio del poder que es al mismo tiempo el lugar de registro de un saber.

Tercer punto: relación entre poder y multiplicidad. Toda la estrategia del dispositivo panóptico deviene desde ese momento la estrategia de lo que Foucault llama la mirada centralizada, es decir la mirada del vigilante de la torre central, esa mirada que pretende la completa visibilidad de los cuerpos, de los individuos, de las actividades. Y es justamente una estrategia de inmovilización de la fuerza. Es a través del dispositivo óptico de ejercicio del poder que se conjura la potencia de violencia móvil. Es por esta razón que separar el movimiento de su fuerza, inmovilizar, es también aislar a los individuos, separarlos, serializarlos. El dispositivo óptico de conjuro inmoviliza y separa a los individuos. El principio de la mirada de la vigilancia, que asegura una vigilancia a la vez global e individualizante, como dice Foucault, ya no es el principio de visibilidad del poder de soberanía clásico,

sino un nuevo poder y una nueva tecnología del poder. Deviene principio de ese nuevo poder, deviene, como dice Foucault, el principio de visibilidad aislante. Se sale entonces del espacio sombrío atemorizante, se pasa a un espacio cerrado, aislado, separado. Y en ese espacio cerrado, es decir en esa celda en la que se encierra a un condenado, un loco, un enfermo, un obrero, un escolar, la luz vuelve a través de la visibilidad aislante, serial, nueva. Cada uno, aislado de los otros, separado de ellos, sin contacto con ellos, vuelve a devenir visible a través de la mirada de la vigilancia.

Y desde ese momento, la obsesión de esa mirada centralizada del poder no es en absoluto abrirse a una multiplicidad. En absoluto. Es por el contrario –y este es un punto esencial– concentrar la multiplicidad en el ejercicio del poder. Y esta es la razón por la cual hacia fines del siglo XVIII, como dice Foucault, hacía falta que los efectos de poder circulen hasta en las actividades cotidianas, hasta en los cuerpos y hasta en los individuos. Hacía falta –y aquí termino– que incluso sobre una multiplicidad de hombres a regir, el poder sea tan eficaz como si se ejerciera sobre un solo hombre.

Deleuze: Perfecto, perfecto. Has despejado una diferencia en los regímenes de visibilidad del siglo XVII y del siglo XVIII. Es una historia complicada, todavía no se ha hecho, pero habría que mirar al nivel de la pintura. Si ustedes quieren, hay que mantener el principio que ya hemos visto al nivel de los enunciados. Quiero decir que ante todo hay que evitar reintroducir un principio de progreso, de perfeccionamiento. Una época no perfecciona a otra. Quiero decir que no hay un régimen de visibilidad que sea mejor que otro. Algunos de entre ustedes pueden haber entendido, por ejemplo, que en el siglo XVIII las sombras son expulsadas. Evidentemente no es lo que quería decir Comtesse. La repartición de sombras y de luces, el estatuto de la sombra en cada formación histórica es evidentemente diferente. Son regímenes cualitativos de visibilidad totalmente diferentes.

Ahora bien, si ustedes quieren, lo que me parece muy importante al nivel en el que estamos es la idea de que el poder es lo que va a hacer ver y a hacer hablar. Como si las relaciones de poder nos convocaran a ver y a hablar. Pero ellas mismas, las relaciones de poder, son mudas y ciegas. Ya vamos a ver en qué sentido. Es muy curioso. ¿Qué quiere decir que hacen ver y hacen hablar aunque ellas mismas sean en un sentido mudas y ciegas? En fin, vino muy bien esta intervención.

¿Dónde estábamos? La vez pasada fue nuestra primera sesión sobre este nuevo elemento que ya no era el elemento del saber, sino el del poder. Y había comenzado una parte que casi había terminado, que podría titularse: "Las cuestiones de principio". Aislar cuestiones de principio ya es arbitrario, pero era en aras de la claridad. Comprendan que se trata menos de principios explícitos que ustedes podrían encontrar en tal o cual teoría del poder, que de postulados implícitos que recorren, según Foucault, el conjunto de las teorías del poder, tanto las teorías burguesas del poder como la marxista. De modo que no hay que tomar esos principios como tesis, hay que tomarlos más bien como postulados que Foucault siente la necesidad de cuestionar, postulados implícitos que subyacen a la mayoría de las teorías del poder. Y la última vez vimos cinco de esos postulados.

El postulado de la propiedad, según el cual el poder pertenecería, por ejemplo, a una clase. O a un equivalente, pero pongamos una clase. ¿Es marxista? No, no es marxista. Hace ya un largo tiempo que un marxista, Plejánov, mostró que esa concepción del poder como propiedad de una clase aparece típicamente en las concepciones burguesas del poder, y particularmente en Guizot en el siglo XIX: la clase burguesa como propietaria de un poder de derecho. No es entonces específicamente marxista.

El primer postulado es entonces, una vez más, el poder como propiedad de una clase, o por ejemplo de una clase. El segundo postulado es el de la localización: el poder localizado en el aparato de Estado. El tercer postulado es el de la subordinación: el poder subordinado a un modo de producción como infraestructura. Cuarto postulado, postulado de la esencia o del atributo: el poder sería el atributo de los dominantes, por oposición a los dominados. Quinto postulado, postulado de la modalidad: el poder actuaría por violencia o por ideología. Y nos quedaba un último postulado, del cual yo decía que era muy importante, porque es sin duda uno de los puntos más originales de Foucault al nivel de esta discusión de los principios.

Si reflexionan sobre los cinco postulados denunciados, ¿a qué apunta la denuncia? Para comprender lo que es el poder no hay que partir, no hay que darse para empezar lo que uno podría llamar grandes entidades. O si ustedes prefieren, utilicemos una palabra más técnica, entidades molares. ¿Por qué introduzco aquí las entidades molares? Precisamente porque me interesa comentar la *microfísica* del poder. Foucault nos anuncia una microfísica del poder. O si ustedes prefieren, digamos una concepción molecular del poder. Digo entonces que naturalmente hay en dicha concepción una denuncia de las grandes entidades molares que la mayoría de las teorías

presentan ya hechas en su concepción del poder. Y si uno se queda en las entidades molares, es obvio que piensa el poder en términos de oposición. Las grandes entidades se organizan según oposiciones molares. ¿Qué serán estas oposiciones? Si retoman nuestros postulados, están por todas partes: infraestructura-superestructura, dominantes-dominados, oposición de clases, etc.

¿Qué quiere hacer Foucault? Es obvio que una microfísica pretende traspasar las oposiciones molares. ¿Hacia qué? Hacia complementariedades moleculares. Solo que esto va a plantearnos un problema. Este es el punto difícil. Quiero decir que es el punto al cual hay que prestarle atención desde ahora. En otros términos, se trata de pasar de una dimensión macroscópica a una dimensión, en resumidas cuentas, microscópica. Se trata de pasar de lo macro a lo micro: *micro*física del poder.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre lo macro y lo micro? Evidentemente, si se tratara de una simple miniaturización, no tendría ningún interés. Si se tratara de decir que hay que pensar en pequeño lo que acostumbrábamos pensar en grande, no tendría ningún interés. Si se tratara de decirnos que en el Estado hay mil pequeños Estados, no tiene interés. Es preciso entonces que el pasaje de lo macro a lo micro no sea una miniaturización. Vean la página 132 de *La voluntad de saber*, donde Foucault dice muy apresuradamente, muy rápido, que lo micro no es una diferencia de tamaño[3].

Tomen la siguiente proposición macrofísica: el poder pertenece a los dominantes y se ejerce sobre los dominados. Ya lo vimos, es una proposición macrofísica. Tomen la proposición microfísica: el poder es una relación que pasa por los dominados tanto como por los dominantes. Lo que digo, para que comprendan bien el problema, es que "dominante" y "dominado" no pueden tener el mismo sentido en ambas proposiciones. Incluso si empleo la misma palabra, los términos cambian cuando paso de lo macro a lo micro. Si no, no tendría sentido.

¿Comprenden esto? Por el momento es muy oscuro... en fin, quizás porque es muy abstracto, porque es todavía una tarea para nosotros. Será preciso ante todo que no nos dejemos atrapar por una simple miniaturización. Ustedes comprenden, no se trata simplemente de desparramar, no se trata, una vez más, de multiplicar pequeños Estados, es preciso que haya verdaderamente diferencia de naturaleza entre el dominio microfísico y el dominio macrofísico.

[3] Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., pág. 121.

Y esto es lo que se ve particularmente al nivel del último postulado que dejé a un lado la última vez, que era el postulado de la legalidad. Pues en la mayoría de las teorías del poder, el poder es pensado en función de la ley, de la ley como instancia molar. Y desde entonces, la oposición molar correspondiente es ley/ilegalidad. De la misma manera que hay una oposición molar dominante/dominado, hay una oposición molar, una oposición gruesa, una relación de exclusión ley/ilegalidad. Y que pensemos el poder a partir de la ley, es sin duda el signo de que la ley es una excelente noción molar para pensar el poder.

¿Desde cuándo? Según Foucault, sería incluso el acto fundamental de la monarquía. Extrañamente, no es el de la República. La República no hará más que confirmarlo. Es la monarquía la que introduce la forma de la ley. ¿Cómo? En su reacción contra la feudalidad. El Rey va a elevarse y va a ser algo distinto a un señor feudal en la medida en que apela al derecho y a la ley como forma del derecho. De modo que la República, con la revolución del '89, podrá reprocharle al Rey y a la monarquía que no han cumplido con ese programa de la ley, pero mantendrá la idea de la ley, del estado de derecho. La idea del estado de derecho es monárquica antes de ser republicana, y en ese aspecto la República se encadena con la monarquía. Pensar el poder en términos de ley y fundar la noción de un estado de derecho es propio de la monarquía europea del siglo XVII, y *después* de la República.

Desde entonces, la ley como instancia molar es definida al nivel de una macrofísica como aquello que suprime o que prohíbe la ilegalidad. Oposición ley/ilegalidad. ¿Qué es para Foucault hacer una microfísica del poder? Como en todos los casos, se trata de descubrir algo por debajo, es decir, debajo de la instancia macroscópica y la oposición molar. Habrá que descubrir algo. ¿Qué será? Una relación diferencial o, si ustedes prefieren, una complementariedad molecular.

Ahora bien, es evidente que cuando pase de la oposición molar a la complementariedad molecular, cuando pase de la macro-entidad a la relación diferencial, no se tratará de los mismos términos, aún cuando se trate de las mismas palabras. Esa es la condición bajo la cual una microfísica sale adelante: evitar la miniaturización. ¿Qué es lo que va a sustituir a la oposición gruesa ley/ilegalidad? Va a sustituirla una complementariedad típicamente molecular. Y como si Foucault presintiera el peligro de emplear la misma palabra en dos sentidos, a veces a nivel macro, a veces a nivel micro, va a introducir allí explícitamente otro nombre: ya no ilegalidad, sino ilegalismo. Dirá que hay que sustituir la

oposición gruesa ley/ilegalidad por una complementariedad fina, una micro-complementariedad ley/ilegalismo.

Y el ilegalismo, ese concepto que me parece muy nuevo, es el objeto de un capítulo de *Vigilar y castigar*, capítulo muy interesante que consiste en decirnos, precisamente, que al nivel microfísico se ve bien que la ley no se opone a la ilegalidad[4]. Lejos de oponerse, es como una resultante de los ilegalismos. Entiendan que es allí donde hace microfísica. Porque si digo que la ley es la resultante de los ilegalismos en una formación social, uno inmediatamente tiene ganas de decir, de objetar que eso no quiere decir nada, que el ilegalismo, incluso si se emplea esa palabra extraña, ya supone la ley. ¿Cómo la ley sería la resultante de algo que la supone? Pero no. Es cierto que la ilegalidad ya supone la ley al nivel macrofísico, pero al nivel microfísico no. ¿Qué quiere decir Foucault? Que el ilegalismo no es un accidente respecto de la ley. El ilegalismo no es en absoluto un accidente. Si la ley estuviera hecha para prohibir, sería como mínimo curioso que fracase en ese punto. Es una observación muy simple: si la ley estuviera hecha para prohibir, su historia, que no sería más que la eterna historia de su fracaso, lo dejaría a uno como mínimo perplejo. Esto nos da la idea de que después de todo, quizás la ley no esté hecha exactamente para prohibir.

Sin embargo, macrofísicamente está efectivamente hecha para prohibir. ¿Pero está hecha para prohibir en lo micro? Vean entonces que si digo que en lo macro está hecha para prohibir, pero en lo micro no está hecha para prohibir, sino para otra cosa, no se trata de la misma ley. Es preciso que al cambiar de dominio haya cambiado de término.

¿Qué quiere decir esto? Continuemos la analogía con la física. Es evidente que un corpúsculo, o incluso una molécula, no son un cuerpo miniaturizado. Son otro mundo, otro elemento. En microfísica no tienen los mismos elementos, no tienen los mismos tipos de términos que en macrofísica. La única manera de no comprender el átomo es concebirlo como una pequeña cosa o como una cosa en pequeño.

Puede ser, entonces, que la ley no esté especialmente hecha para prohibir. No estaría hecha para impedir tal o cual comportamiento. Si se tratara de impedir los crímenes, los robos, las estafas... bueno, ¡creo que habría que buscar otros medios! Supongamos que no esté hecha para impedir. ¿Para qué estaría hecha? Para diferenciar las maneras de eludirla. De cierta

[4] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., "II. Ilegalismos y delincuencia", pág. 261.

forma, pueden decir que lo que enseña Foucault todo el mundo lo sabe. Todo el mundo sabe que la ley es inseparable de la manera de eludirla, que la ley nos indica, incluso con gran complacencia, las maneras de eludirla. En cuanto uno tiene negocios, va a ver un abogado para aprender las maneras de eludir la ley. Y las maneras de eludir la ley no están fuera de la ley, están en la ley.

¿Y qué queremos decir cuando hablamos de *la* ley? La ley es, en efecto, una ficción. Pero una buena ficción. Es quizás una ficción que remite precisamente al régimen monárquico y republicano. Que remite en primer lugar al régimen monárquico, y con más razón al régimen republicano, que va a despejar la forma pura de la ley. Se la dará el *Contrato social* de Rousseau: "la ley va desde todos hacia todos". Ahora bien, todos saben que no es así. Todos saben que no existe la ley, que existen *las* leyes. Y siempre hay una ley que me da la posibilidad de eludir otra ley. La multiplicidad de las leyes es al mismo tiempo la manera en que, lejos de impedir un comportamiento, la ley dice en qué condiciones se permite un comportamiento. Tomen la ley sobre las sociedades comerciales... ¡es formidable! ¿Cómo no pagar sus deudas si son una sociedad? Siendo ley que hay que pagar las deudas, saber cómo no pagarlas si son una sociedad es un juego de niños. Uno de los medios más simples es entrar en liquidación judicial. Hay entonces todo un sistema de leyes, y en la pluralidad de las leyes se ve muy bien que no se trata tanto de prohibir una acción. "No matarás". Sí, pero está la legítima defensa, que me dice en qué condiciones puedo matar legalmente.

Bueno, todas estas son evidencias groseras, todo el mundo lo sabe. Pero nadie se sirvió de ellas como lo hizo Foucault. Quiero decir que las ideas filosóficas son siempre así, se apoyan sobre evidencias groseras para extraer algo improbable o inesperado.

La ley consiste, entonces, en diferenciar las maneras de eludirla. Y nunca podrán definir la ley al nivel microscópico, al nivel microfísico, al nivel micrológico, sino como una gestión de los ilegalismos, una repartición de los ilegalismos en un campo social. Y como dice Foucault, hay ilegalismos que son tolerados como compensación para las clases dominadas, hay ilegalismos que son permitidos como privilegio de la clase dominante, hay toda una escala de ilegalismos. Cada uno sabe que lo que está prohibido por ley es tolerado. Tolerado simplemente en tales o cuales condiciones y al amparo de otra ley. De modo que la ley podrá ser definida en función de los ilegalismos que caracterizan a un campo social. Es decir, lo que cambia

radicalmente de un campo social al otro son los ilegalismos y su repartición. La ley no es más que esa misma repartición.

¿Qué es lo que explica, por ejemplo, la oposición radical de la Vendée a la Revolución francesa? No es simplemente que la Vendée es mucho más reaccionaria, mucho más devota que otras regiones de Francia. Es que el derecho monárquico beneficiaba a los campesinos, y principalmente a los del oeste, con cierto número de privilegios, con cierto número de excepciones a la ley que la Revolución ya no puede consentir. Es decir, lo que era ilegalismo tolerado por la monarquía, deja de ser tolerable para la República.

Y Foucault muestra muy bien cómo lo que cambia del siglo XVII al siglo XVIII es la naturaleza de los ilegalismos. Desde entonces, la ley, como repartición de los ilegalismos, cambiará en cuanto a ilegalismos prohibidos, tolerados, admitidos, etc. ¿De dónde proviene el aumento de los nuevos ilegalismos? Cambio en la naturaleza de los crímenes –cada vez más crímenes contra la propiedad–, aumento de un proletariado urbano, y politización antes y durante la Revolución. Esto va a definir todo tipo de nuevos ilegalismos y un nuevo tipo de ley.

Desde un punto de vista macrofísico tiendo hacia esa entidad molar que desemboca en su expresión más pura en las fórmulas de Rousseau: "la ley es lo que va desde todos hacia todos". Es la ley pura, la pura forma de la ley, el "tú debes". Por el contrario, una microfísica de la ley es un punto de vista en el cual la ley ya no es separable de sus decretos de aplicación y ya no es separable de sus casos de interpretación. No hay ley que no suscite un problema de interpretación. Se llamará "jurisprudencia" a la interpretación de la ley. Es posible que desde un punto de vista macrofísico la ley pueda ser pensada independientemente de la jurisprudencia, pero es obvio que desde un punto de vista microfísico es inseparable de la jurisprudencia. Dada una ley, ¿a qué casos se aplica? Por mucho que la ley diga en qué caso se aplica, encontrarán siempre casos en los que la aplicación de la ley constituye un problema. Es en esos márgenes de aplicación que juega la complementariedad ley/ilegalismo. Y del mismo modo que una ley no es nada sin la jurisprudencia, es decir la determinación de los casos de aplicación, no es nada sin los decretos de aplicación, es decir la determinación de las condiciones bajo las cuales se aplica. La jurisprudencia es la determinación de los casos en los que se aplica, los decretos son la determinación de las condiciones bajo las cuales se aplica.

Ahora bien, en el momento en que consideran la ley como inseparable de esas condiciones y de esos casos, es decir de su administración y de su

jurisprudencia, se sustituye la gran oposición molar ley/ilegalidad por una complementariedad molecular ley/ilegalismos. No se habla de la misma ley en ambos casos. Lean el capítulo sobre los ilegalismos en *Vigilar y castigar*, donde encontrarán todo tipo de análisis concretos.

Clase 2
Segunda parte
¿Qué quiere decir que el poder es una relación de fuerzas? Los diagramas de poder.

14 de enero de 1986

Bueno, hemos terminado con esta primera parte sobre el poder, que era únicamente la discusión de los principios. ¿Va bien, no hay problemas? Todo esto se aclarará de a poco. Aquello sobre lo cual quería insistir era la necesidad de una diferencia de naturaleza entre la microfísica y la macrofísica.

Si va bien, entonces podemos pasar a la segunda parte. Si el poder es fundamentalmente relación –acabamos de verlo–, ¿qué tipo de relación es? Y la respuesta de Foucault es muy simple: la relación de poder es la relación de fuerzas. Escribiremos "relación de poder" en singular y "relación de fuerzas" en plural. El poder es relación, y la relación de poder es la relación de fuerzas. Una vez más, si no han precisado el poder en su esencia, la proposición "el poder es relación de fuerzas" es una proposición ininteligible, o demasiado banal. Su única esencia es ser relación. Es decir, el poder no es un atributo. Es un atributo molar, pero es una relación molecular. ¿Qué quiere decir entonces que el poder es una relación de fuerzas y que toda relación de fuerzas es poder? Eso es lo primero que vamos a indagar un poco.

Y bien, ya siento que cuando digo "el poder es relación de fuerzas", hay algo que no digo y que excluyo. A saber, el poder no es una forma, y la relación de poder no es una relación entre formas. Hay en efecto una forma-

Estado. Pero justamente, lo hemos visto, la microfísica del poder penetra *bajo* la gran instancia que es el Estado. En otros términos, el poder es informal. No pasa por una forma y la relación de poder no es una relación de formas. La relación de fuerzas quiere decir algo distinto a una relación de formas.

Esto nos interesa mucho. Debería interesarnos mucho porque buscamos algo que difiera en naturaleza respecto del saber. Y ustedes recuerdan de nuestro análisis precedente que el saber es relación de formas. Afortunadamente, entonces, el poder no es relación de formas y no puede serlo. Es relación de fuerzas.

¿Y qué quiere decir "relación de fuerzas"? Solo quiere decir algo si es que a la fuerza le pertenece esencialmente estar en relación. Y sí, a la fuerza le pertenece esencialmente estar en relación. ¿Con qué? Con otra fuerza. Es decir, la fuerza no existe en singular, no hay fuerza en singular. Toda fuerza es relación con otra fuerza. Esto quiere decir que la fuerza es fundamentalmente el elemento de una multiplicidad y que no puede ser pensada fuera de lo múltiple, que no hay fuerza una. Es incluso en este sentido que la fuerza no tiene más objeto ni sujeto que la fuerza. Esto no quiere decir que la fuerza sea su propio objeto y su propio sujeto, quiere decir que la fuerza tiene por objeto otra fuerza o, lo que es lo mismo, que una fuerza tiene por sujeto a otra fuerza.

Ahora bien, todo esto parece tan simple, pero es tan, tan, tan delicado afirmar que la fuerza solo puede ser pensada en el elemento de lo múltiple. En otros términos, *la* fuerza es ya una multiplicidad. La fuerza es la relación de una fuerza con otra. El pensamiento de la fuerza ha sido siempre la única manera de recusar lo Uno. El pensamiento de la fuerza es el pensamiento de lo múltiple. ¿Hay alguna cosa, además de la fuerza, que sea de una naturaleza tal que esté fundamentalmente en relación con otra? Sin dudas no. Siempre se puede intentar...

¿Cuál fue la hermosa tentativa del atomismo antiguo? La hermosa tentativa de Demócrito, de Epicuro, de Lucrecio, consistió en forjar el concepto de átomo para dar cuenta de una multiplicidad fundamental. Es decir, la idea misma de un único átomo es una noción desprovista de sentido. El átomo está fundamentalmente en relación con otro átomo. El átomo era lo que no podía ser pensado independientemente de su relación con otro. ¿Y cuál era la relación del átomo con el otro átomo? Es bien sabido, es aquello que los epicúreos y Lucrecio designan con el término "declinación" del átomo. El átomo no cae en el vacío siguiendo la vertical, hay una declinación del átomo, es decir que cae siguiendo una oblicua. Y la oblicua es precisamente

el camino por el cual cada átomo se encuentra con otros, es decir se relaciona con otros. ¿Pero quién no se da cuenta de que se trataba de una manera de prestar la fuerza a la materia, y que el atomismo era la tentativa de localizar la fuerza en la materia? De hecho, lo que se prestaba al átomo era lo que pertenece a la fuerza. Lo que se relaciona con lo otro en su misma esencia, y según su esencia, es la fuerza.

Lo dirá muy rápido, pero quien ha llevado esto hasta el extremo es Nietzsche. En un sentido, la filosofía de la fuerza en Nietzsche es muy simple. Consiste en decir que el atomismo siempre ha sido la máscara de un dinamismo de otra naturaleza, y que la fuerza es precisamente la instancia que se relaciona en su esencia con otra fuerza. En otros términos, hay una pluralidad esencial de la fuerza. Y de esa pluralidad esencial va a dar testimonio una noción nietzscheana que es la de distancia. A saber, la fuerza es inseparable de la distancia a otra fuerza. Y la distancia de las fuerzas es precisamente la relación de la fuerza con la fuerza.

¿Y qué es lo que Nietzsche llamará "voluntad"? Allí hay que acostumbrarse a una concepción muy extraña de la voluntad, pero pueden presentir que es una concepción muy rica y profunda. Y bien, si la fuerza está esencialmente en relación con la fuerza, la voluntad será el elemento diferencial de las fuerzas. Si la fuerza está esencialmente en relación con la fuerza, no puede ser pensada por fuera de una diferencia de las fuerzas. La distancia es la diferencia de las fuerzas. Se le llama "voluntad" a esa distancia o diferencia de las fuerzas. Entonces, Nietzsche cuida muy bien su terminología, no confunde la fuerza y la voluntad, hace de la voluntad la diferencia de dos fuerzas. ¿Bajo qué forma? La voluntad podría definirse en Nietzsche como el elemento diferencial por el cual una fuerza se relaciona con otra ya sea para obedecer, ya sea para mandar. A quienes les interese este punto, remítanse a *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 19[1]. Encontrarán un análisis muy curioso de la voluntad.

Aquí abro un paréntesis. Desde entonces, debe resultarles evidente cómo y por qué Nietzsche rompe con Schopenhauer. Schopenhauer creyó en la unidad del querer. Y el argumento de Nietzsche, los comentarios de Nietzsche son muy bellos, muy buenos cuando dice que desde que uno cree en la unidad del querer, ya se está suprimiendo la voluntad, ya se ha suprimido la voluntad. ¿Por qué? Es la historia del propio Schopenhauer.

[1] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Bs. As., 1997, "De los prejuicios de los filósofos", parágrafo 19, p. 39.

Schopenhauer se eleva hasta la idea de la unidad del querer a través de todas sus manifestaciones: unidad del querer a través de aquél que manda y aquél que obedece, unidad del querer a través del verdugo y de la víctima. Pero si hay una unidad del querer a través del verdugo y de la víctima, el querer es llevado forzosamente a negarse y a suprimirse. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma de la piedad. El querer del verdugo, cuando él aprehende la unidad de su querer con la víctima, es necesariamente llevada a suprimirse en la piedad. Será todo el movimiento de la piedad en Schopenhauer y de la supresión de la voluntad en el ascetismo. Pero Nietzsche dice: "No podías más que caer en la piedad y en el ascetismo, puesto que habías planteado la unidad del querer. No podías más que negar el querer puesto que habías planteado la unidad a través de todas sus manifestaciones". En otros términos, sólo se puede entender lo que quiere decir "querer" si nos atenemos a una multiplicidad irreductible de las fuerzas tal que el querer no pueda ser sino el elemento diferencial de las fuerzas en presencia. Es decir, el querer es la relación de una fuerza con otra, sea para mandar, sea para obedecer. Pues se obedece con la voluntad tanto como se manda con la voluntad.

¿Por qué cuento todo esto? Este punto es lo más claro de la concepción nietzscheana de la fuerza y del querer. Si lo comprenden, sin duda les prohíbe los contrasentidos estúpidos, por ejemplo sobre Nietzsche y el fascismo. Pero además ven por qué Foucault es nietzscheano. Si Foucault pasa tan rápido sobre este punto preciso en su teoría del poder, es porque puede considerar que Nietzsche ya dijo lo esencial. A saber: en qué sentido la fuerza no es violencia.

¿Qué es la violencia? Sin duda la violencia está en relación con la fuerza. Se dirá incluso que la violencia es el efecto de una fuerza sobre algo o alguien. De cierta manera, eso quiere decir que sólo hay violencia molar. Es el efecto de una fuerza sobre algo o alguien, pero nosotros no buscamos el efecto de la fuerza sobre algo o alguien, buscamos la relación de la fuerza con la fuerza. La violencia no enuncia nada de la relación de la fuerza con la fuerza. Y puede ser que uno diga que la fuerza es inseparable de la violencia. Eso querrá decir que la fuerza es inseparable del efecto que tiene sobre algo o alguien. Pero la relación de la fuerza con algo o alguien, es decir la relación de la fuerza con un cuerpo o con un alma, no es lo mismo que la relación de la fuerza con la fuerza. Lo que define a la microfísica es la relación de la fuerza con la fuerza, lo que define a la macrofísica son los resultantes, es decir la relación de la fuerza con algo o alguien. En otros términos, la fuerza no puede definirse por la violencia. Es una fuerza sobre una fuerza,

o si prefieren, una acción sobre una acción. La violencia es una acción sobre algo. Se dirá que la violencia es la acción que consiste en deformar. Dado que la fuerza no tiene forma, ¿cómo quieren que sea deformada?

Sobre todos estos puntos Foucault puede pasar muy rápido. El único texto en que se explica sobre esto es una entrevista, cuya reproducción encuentran en el libro de Dreyfus y Rabinow sobre Foucault. El texto es del propio Foucault, página 313... ¿Qué dice Foucault? Leo lentamente. *Lo que define una relación de poder* –es decir, lo que define una relación de fuerzas– *es un modo de acción que no actúa directamente, inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre la acción de los otros. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes.* Una acción sobre una acción... eso es una relación de fuerzas o de poder. *Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, doblega, quiebra, destruye...* Todo eso supone una forma. (...) *cierra la puerta a toda posibilidad; su polo opuesto solo puede ser la pasividad (...). En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos que le son indispensables para ser, justamente, una relación de poder: que el "otro" sea reconocido y mantenido hasta el fin como sujeto de acción; y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos. (...) El ejercicio del poder puede acumular muertos y resguardarse detrás de todas las amenazas que puede imaginar. No es en sí mismo una violencia que a veces sabría ocultarse. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; (...) incita, induce, disuade, facilita o dificulta, amplía o limita, vuelve más o menos probable*[2].

Este último punto me interesa porque Foucault nos propone una primera lista de lo que podría llamarse, desde entonces, categorías del poder. Retomo: incitar, inducir, disuadir, facilitar o volver difícil, ampliar, limitar, volver más o menos probable. He aquí una lista que parece un poco extraña. ¿Por qué nos interesa? Tomo el texto al pie de la letra, no tenemos elección: es el enunciado de la relación de fuerzas, relación de la fuerza con la fuerza. Foucault nos dice que la relación de la fuerza con la fuerza no consiste en violencia, que una fuerza no puede hacer violencia sobre otra, que en cambio sí puede incitar otra fuerza, inducir otra fuerza, disuadir otra fuerza, facilitarla, volver más o menos probables otras fuerzas o el ejercicio de otras fuerzas. Una lista de categorías de poder. Entonces, la relación de fuerzas es una acción sobre una acción, es decir es un tipo de acción muy

[2] Cf. "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 238.

particular. Se llamará "acción de poder" a las acciones que se ejercen sobre acciones posibles o reales.

¿Comprenden? Tienen entonces todo un grupo: relación de fuerza, multiplicidad esencial de la relación de fuerzas; mandar/obedecer como un carácter de la voluntad, elemento diferencial de las fuerzas en relación; exclusión de la violencia y, desde entonces, la lista de las categorías de poder, es decir todos los casos de relaciones de fuerzas en esa primera lista que nos propone Foucault. La relación de fuerzas se presenta bajo la forma... bueno, no bajo la forma... bajo las especies: incitar, inducir, disuadir, facilitar o dificultar, volver más o menos probable.

Supongo que por el momento se comprende a medias, no se comprende muy bien, pero sientan que estamos en vías de descubrir que las categorías de poder son de una naturaleza distinta que las categorías del saber. Inducir, incitar, disuadir no son categorías de saber.

¿Por qué Foucault es nietzscheano? Hemos respondido parcialmente. Se hace una concepción de la fuerza que es rigurosamente nietzscheana. Más aún, si hubiera en Foucault una teoría del querer, a este nivel sería absolutamente nietzscheana. Consistiría en afirmar que querer es relacionar una fuerza con otra fuerza, sea para mandar, sea para obedecer. Relacionar una fuerza con otra fuerza, sea para mandar, sea para obedecer, es lo que Foucault designará, por su cuenta, con un término que no es nietzscheano: situación estratégica compleja. Es un buen término. Para Foucault sólo hay querer en una situación estratégica compleja. "Compleja" no quiere decir "complicada", quiere decir "múltiple". ¡Y Foucault adora las situaciones estratégicas complejas! Toda situación estratégica es compleja. Sólo puedo querer en una situación estratégica compleja. ¿Qué es una situación estratégica? Avanzamos a pasos agigantados. Una situación estratégica es una multiplicidad de fuerzas. Toda multiplicidad de fuerzas en relación, es decir según su distancia o según su querer –el querer que las distribuye como obediencia y mando–, se define al interior de una situación estratégica compleja.

Esto nos abre un horizonte. Habrá que ir hacia ahí. El poder es fundamentalmente una cuestión de estrategia, llamando "estrategia" al campo de una multiplicidad de fuerzas en relación, siempre o bien para mandar, o bien para obedecer. Situación compleja, irreductible a la unidad. El error de Schopenhauer es haberla reducido a lo uno. Desde entonces, no podía más que hacer desaparecer el querer en la piedad.

"Estrategia de poder"... Dejémonos llevar por las palabras... Veremos qué podemos sacar de la oposición a los estratos del saber. El saber está fun-

damentalmente estratificado, es decir formado. El poder es estratégico. Pero entonces tengo que oponer lo estratificado y lo estratégico. Lo estratégico es el manejo de lo no-estratificado. El poder es el elemento no-estratificado. El saber está estratificado, el poder es estratégico. En efecto, no se puede concebir lo microfísico estratificado. ¿Por qué? Porque los estratos son como los aluviones, son resultantes de conjuntos. Sólo hay estratos molares, no hay estrato molecular. Lo molecular es estratégico. Entre las partículas hay una estrategia. De una partícula a otra, de un electrón a otro, hay una estrategia, no hay formación estratificada. El poder es lo no-estratificado... Habrá que repetir esto a menudo antes de comprenderlo, de comprender lo que quiere decir Foucault. ¿Lo dice Foucault? No necesita decirlo... pero a fin de cuentas lo dice, evidentemente lo dice. El poder es lo no-estratificado precisamente porque es lo estratégico, es decir el manejo de las multiplicidades de fuerzas. Mientras que los estratos son el apilamiento de las formas, el poder no tiene forma.

Me interesa mucho, entonces, esa primera lista de categorías de poder. Es como si Foucault nos dijera: "He aquí una lista de categorías de poder cualesquiera. Y es importante, ustedes comprenden, porque les evitará creer que la fuerza pueda definirse por la violencia". La fuerza no se define nunca por la violencia, se define por su relación diferencial con otras fuerzas. Y una vez más, una fuerza nunca violenta a otra. Son cosas muy, muy simples. Pero es puramente nietzscheano. Me parece que esto es el arraigo de Foucault en Nietzsche. Es sobre este punto que Foucault es nietzscheano.

Ahora bien, a pesar de todo, uno reclama algo un poco más convincente que esa primera lista. Es evidente que Foucault lanza esa lista así como así. ¿Hay en su obra una segunda lista, una lista de las categorías del poder más justificada, mejor explicada? Sí, en *Vigilar y castigar*. Queda en ustedes seguir el capítulo más de cerca. Es el capítulo 1 de la tercera parte, páginas 137 a 172[3]. Hablé de él, así que puedo retomarlo bastante rápidamente. Pero esta vez nos encontramos frente a una lista que enuncia las categorías de las relaciones de fuerzas, relaciones de la fuerza con la fuerza. Lo vimos anteriormente, muy rápido, creo que la última vez. Lo retomo aquí.

"Distribución en el espacio" es el primer gran título de categoría de la fuerza. Correspondiendo a ese primer gran título: encerrar, cuadricular, emplazar, serializar. Son relaciones de la fuerza con la fuerza.

[3] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., "Los cuerpos dóciles", págs. 139-174.

Observen que la relación de la fuerza con la fuerza solo hace intervenir a un tercero: el espacio-tiempo. ¿Por qué? Porque la relación de la fuerza con la fuerza se produce de acuerdo a distancias. Entonces la multiplicidad de la fuerza, la multiplicidad inseparable de la fuerza es constitutiva de un espacio-tiempo. Y el poder es la fuerza relacionada con el espacio-tiempo, y no relacionada con un objeto o un ser.

Entonces, primer gran tipo de categorías, distribuir en el espacio, con las subcategorías correspondientes.

Segundo gran título: "Ordenar en el tiempo". Esta vez las subcategorías serán subdividir el tiempo (hace falta una fuerza para subdividirlo), programar el acto, descomponer el gesto. Ven que siempre se trata de una fuerza que se ejerce sobre otras. ¿Dónde se hace esto particularmente? Sienten claramente que este ordenamiento en el tiempo, este ordenamiento de las fuerzas en el tiempo se produce ante todo en el taller, en la fábrica. Es el principio de la división del trabajo.

Tercer gran título de categoría de poder: "Componer en el espacio-tiempo". ¿Cuál es la definición estricta de la composición? Ustedes recuerdan que en física elemental se habla de la composición de fuerzas. ¿Qué significa la composición de las fuerzas? ¿Qué es componer fuerzas? Componer fuerzas en el espacio-tiempo es constituir una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales que la componen.

Ahora bien, al despejar estas categorías de poder es que Foucault se preguntará qué es lo que pasa en la escuela, qué es lo que pasa en la prisión, qué es lo que pasa en el taller, qué es lo que pasa en el hospital. Es decir, ¿cuáles son las categorías de poder movilizadas por tal o cual instancia macrofísica? Pero si considero las categorías microfísicas del poder en sí mismas, en estado puro, solo tendría derecho a tener en cuenta fuerzas y espacio-tiempo. No tendría derecho a suponer ninguna forma –vamos a ver esto mejor en un rato–, ninguna finalidad, ninguna cualidad. Tendría que definir todo en términos de fuerzas, sin sujeto ni objeto, puesto que el único sujeto de la fuerza es la fuerza, y el único objeto de la fuerza es la fuerza. Entonces, sólo podría definir las categorías de poder en términos de fuerza y de espacio-tiempo. Si digo una palabra de más, ya estoy afuera de las categorías de poder. Puedo decir "encerrar, cuadricular, emplazar, serializar", porque son relaciones de la fuerza con la fuerza. Pero no puedo decir nada más. Todavía no puedo agregar "en la escuela", porque la escuela es una forma. Todavía no conozco nada de la forma-escuela, de la forma-Estado, etc. Solo conozco los elementos de una microfísica, las fuerzas en relación

y el espacio-tiempo –una vez dicho que el espacio-tiempo es el querer, es la relación de las fuerzas.

Entonces, si vuelvo a nuestra cuestión de los postulados de hace un momento, de repente comprenden por qué, en primer lugar, el poder no es esencialmente represivo, es decir no procede por la violencia. Y no es objeto de una propiedad, no es poseído. ¿Por qué? Porque no tiene forma. Tendría que tener forma para ser poseído. Uno siempre es poseído bajo una forma. El poder se ejerce sin ser poseído. Y finalmente, el poder es esencialmente relación y no atributo, puesto que pasa por los dominados tanto como por los dominantes, dado que la relación de fuerzas pone precisamente en relación una fuerza que obedece y una fuerza que manda, o varias fuerzas, etc.

Si comprenden esto, antes de que descansemos, porque todo esto es agotador, paso a un segundo punto que va a marchar solo. ¡Pero qué sorpresa! ¡Qué sorpresa debería ser para nosotros este segundo punto! Volvemos a partir de cero... No hay que hastiarse. Si la fuerza está en relación fundamental con otra fuerza y sólo existe de esa manera, hay que decir que toda fuerza tiene dos poderes y se define por dos poderes. La fuerza está en relación con otra fuerza y no existe independientemente de esa relación. Desde entonces, toda fuerza tiene dos poderes: poder de afectar a otras fuerzas, poder de ser afectada por otras fuerzas. Ustedes comprenden, aquí se trata de una especie de deducción pura, no hay elección. Y una fuerza no es otra cosa que eso, su poder de afectar a otras fuerzas, su poder de ser afectada por otras fuerzas.

Pero me digo: "¡Por Dios! ¿Cómo llamarle a esto sino "receptividad de la fuerza" y "espontaneidad de la fuerza?". La fuerza como poder de ser afectada es la receptividad de la fuerza, la fuerza como poder de afectar a otras fuerzas es la espontaneidad de la fuerza. Y habíamos visto que "espontaneidad" y "receptividad" se aplicaban muy bien a las dos formas del saber. Según Foucault, la luz era como una forma de receptividad y el lenguaje era como una forma de espontaneidad[4]. Ahora vemos que "espontaneidad" y "receptividad" se aplican también a la relación de fuerzas, al poder. Solo que sabemos y estamos seguros de antemano de que las palabras "receptividad" y "espontaneidad" no tienen el mismo sentido en ambos casos, puesto que en uno se trata de formas y en el otro no se trata de formas.

[4] Sobre este tema, y en general sobre la relación de Foucault con Kant, cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, op. cit., pp. 150-158 y sobre todo pp. 166-176.

¿De qué se trata, si no se trata de formas? Es el momento de decirlo. Si la relación de la fuerza con otras fuerzas define un poder de afectar y un poder de ser afectada, diremos que de cualquier modo la relación de fuerzas determina afectos. La relación de fuerzas no pasa por formas, pasa por afectos. Y por el momento habría que decir que hay dos tipos de afectos. Si vuelvo a la terminología de Nietzsche, hablaremos de afecto activo cuando se lo relacione con la fuerza que afecta a otra, y hablaremos de afecto reactivo cuando se lo relacione con la fuerza que es afectada. Y las relaciones de fuerzas son relaciones diferenciales que determinan singularidades. Bueno, todo esto está claro. Desde entonces, por oposición al saber, que establece relaciones entre dos formas, la fuerza nunca puede establecer más que relaciones entre dos puntos. Y la microfísica no conoce de formas, sino simplemente de relaciones diferenciales entre singularidades, entre puntos singulares: allí hay un foco, allí hay un nudo, allí un punto de retorno, etc. Inducir, suscitar, dificultar, facilitar, etc. Todo eso es el lenguaje de las fuerzas. Esto debe esclarecerlos un poquito.

Nos queda lo más difícil. Lo más difícil es que hay que continuar.... Hay que continuar. Estoy ahora en la tercera observación. Decía que el poder de ser afectado es necesariamente una receptividad de la fuerza, y que el poder de afectar es necesariamente una espontaneidad de la fuerza. Esto es como decir que la fuerza tiene una materia que le es propia, una materia que ya es fuerza, una pura materia. ¿Qué es? Es el poder de ser afectada. La materia de la fuerza es su poder de ser afectada. Y que la fuerza tiene una función. La función de la fuerza es su poder de afectar a otras fuerzas.

Y bien, aquí es donde es preciso prestar mucha atención. Es preciso que, por última vez en el día de hoy, hagan un esfuerzo. Pero un esfuerzo esencial, porque aquí tocamos lo esencial. Si están hartos, me avisan... ¿Están muy cansados? Descansen. Necesito de toda vuestra atención.

Es aquí entonces donde hay que prestar mucha atención. ¿Por qué? ¿Por qué hay que prestar tanta atención que me hace falta toda vuestra inteligencia? Es que volvemos al saber tal como está distribuido en estratos. Y el saber tal como está distribuido en estratos me presenta materias y funciones. Diría incluso que me presenta materias visibles y funciones enunciables. Sólo que en los estratos –y aquí la cuestión es muy, muy minuciosa, es preciso que sopesen cada palabra– se trata de materias *formadas* y de funciones *formalizadas*. Incluso antes de que comprendamos lo que significa, diría que los estratos están constituidos por materia formada y funciones formalizadas.

¿Qué es una materia formada? Es lo que se llama una sustancia. Por ejemplo, diría que el escolar es una sustancia, una materia formada. El prisionero es una sustancia, es decir una materia formada. ¿Una materia formada por qué forma? Y bien, una materia formada por la forma-prisión. El obrero es una sustancia formada por la forma-taller o la forma-fábrica. Sobre los estratos solo tienen materia formada. Sobre los estratos nunca tienen una materia que podrían llamar, siguiendo la tradición escolástica o incluso la aristotélica, una "materia desnuda", una materia completamente desnuda. En efecto, todo está estratificado. No tienen materia desnuda, solo tienen, como se decía, "materias vestidas". Es una linda terminología la que distingue la materia desnuda y la materia vestida en la Edad Media, ¿no? Retomando esos términos, que son cómodos, diría que al nivel del saber solo hay materias formadas, que no hay saber de la materia desnuda. Y sobre los estratos hay también funciones. Pero funciones formalizadas. ¿Qué son las funciones formalizadas? Son acciones captadas por relación a su fin. Formar, formalizar una acción, es finalizarla. Una función formalizada es una acción remitida a sus fines, a sus medios, a los obstáculos que encuentra, etc. Bueno, digo entonces algo muy simple: sobre los estratos todas las funciones enunciables son funciones formalizadas y finalizadas, y todas las materias visibles son materias ya formadas o, si prefieren, organizadas. Si han comprendido esto, han comprendido todo.

He aquí una lista de categorías: educar, corregir, hacer trabajar, curar. Mi pregunta es: ¿son categorías de poder? Respuesta: no. En fin, yo supongo que no. ¿Por qué? Porque educar, corregir, curar, implican materias formadas y funciones formalizadas. Se educa a los niños en la escuela. El niño en la escuela es una materia formada. No es lo mismo que el niño en la familia. El niño en la familia es otra materia formada, no es la misma. Vuelvo de la escuela y entro en mi familia: literalmente cambio de forma. Y mientras que era tranquilo y disciplinado en la escuela, aquí estoy en mi familia lleno de bríos y de gritos. O a la inversa. Soy una materia que pasa de forma en forma. Apenas he terminado la escuela, hago el servicio militar. Es otra materia formada, cambio otra vez de forma. Tomo la forma-soldado en un lugar preciso que es el cuartel.

¿Todo esto va bien? Puedo decir que educar, hacer trabajar, corregir, curar, implican saberes y son inseparables del saber. Definiría al saber –y es una definición que no podía dar cuando nos ocupábamos del saber, puesto que proviene de la diferencia con lo que es el poder– como el arte de manejar materias formadas, o inclusive el arte de formar materias y de formalizar

funciones. La instancia que formaliza funciones es el enunciado. La instancia que forma las materias es la visibilidad. Todo esto marcha entonces muy bien.

Ahora bien, al nivel del poder sucede algo completamente distinto. Cuando Foucault habla de las categorías del poder, dice "inducir, suscitar, etc.". ¿Por qué no nos dice "educar, curar, etc.", que es lo que podríamos haber esperado? Por una razón muy simple: el poder es la relación entre materias no formadas, materias desnudas, y funciones no formalizadas. ¿Qué quiere decir esto concretamente? Que si quieren definir una categoría de poder, poco importan los objetos o los seres a los cuales se aplica. El objeto o el ser es una materia formada. A la categoría de poder no le importan los objetos y los seres a los cuales se aplica, puesto que en sí misma es la relación de la fuerza con otras fuerzas, y no con objetos y seres. Si quiero definir una categoría de poder, conviene entonces que no precise si se trata de escolares, de soldados, de prisioneros, de obreros. Es decir, no debo tener en cuenta formas sociales o cualificaciones sociales. La categoría de poder es transcualitativa. Atraviesa las cualidades, sólo retiene materia no formada, materia no cualificada, que puede ser tanto un niño como un soldado, como un prisionero, como un enfermo. ¿Lo ven? Y la categoría de poder concierne a una función, sí, pero a una función no formalizada. Por tanto no puede ser educar, curar, etc., que son funciones formalizadas que, en tanto que tales, remiten a saberes.

Quizás haya otras categorías de poder; no sé, no me apresuro; pero sí digo que al menos un ejemplo privilegiado de categoría de poder podría enunciarse así: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera. Si se trata de un campo social, puedo decir "a una multiplicidad *humana* cualquiera". Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera. Ven que no digo nada sobre la cualidad de la materia. ¿Son niños o soldados? No lo sé, no tengo el saber. Y no digo nada sobre los objetivos o los medios de la acción que harían, por ejemplo, que fuera para educar o para otros fines. Considero a la acción como no finalizada. En otros términos, la microfísica es una física de la acción abstracta. Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera. He allí una pura categoría de poder.

Ustedes me dirán que es inseparable de las categorías de saber. Evidentemente, lo sabemos desde el principio, lo sabemos bien: el poder y el saber forman un conjunto concreto. Pero no es eso lo que nos interesa. Lo que nos interesa actualmente es otra cosa, es la posibilidad de definir *in abstracto* –es latín– la categoría de poder como tal. Esto va a ser muy importante para nosotros.

Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera. Una vez más, he puesto entre paréntesis los fines, los medios y las sustancias (escolar, soldado, etc.). He retenido una materia desnuda, una materia no cualificada: multiplicidad humana cualquiera; y una función no formalizada y no finalizada: imponer una tarea cualquiera. Es la relación de la fuerza con la fuerza en estado puro. La materia de la fuerza es una materia desnuda: multiplicidad humana cualquiera. La función de la fuerza es una función no formalizada: imponer una tarea cualquiera. Diría que el poder es la física de la acción cualquiera.

Deben entonces comprender un texto muy extraño en *Vigilar y castigar*, página 207, al cual yo le otorgo una enorme importancia. Lo leo: *El panóptico* –ese sistema de vigilancia muy curioso del cual justamente acaba de hablarnos Comtesse– *no debe comprenderse como un edificio onírico* –un edificio de fantasía–, *es el diagrama de un mecanismo de poder reducido a su forma ideal.* Acepten suprimir la palabra "forma". Siendo que Foucault no tiene motivos para aplicar allí la distinción que acabo de señalar, emplea "forma" en un sentido completamente diferente, en el sentido de aspecto. *Es el diagrama de un mecanismo de poder reducido a su forma ideal. Su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, de toda resistencia o rozamiento, puede presentarse efectivamente como un puro sistema arquitectónico y óptico: (...).* Atención: el panóptico puede presentarse como un sistema arquitectónico y óptico. Son dos puntos. *(...) es de hecho una figura de tecnología política que puede y que debe despegarse de todo uso específico*[5]. Si hay un texto que me da la razón, es este. Ven lo que quiere decir, lo que dice Foucault exactamente. Se puede definir el panóptico como un sistema arquitectónico y óptico, pero no es una definición suficiente. El panóptico es de hecho una figura de tecnología política que puede y debe despegarse de todo uso específico.

¿Qué quiere decir eso? Ustedes recuerdan qué es el panóptico... Se los recuerdo brevemente. Es una organización, en apariencia arquitectónica, que consiste en organizar el espacio de tal manera que desde el punto de vista de un centro se pueda ver todo sin ser visto. Esta arquitectura va a realizarse particularmente en las prisiones, donde en función de una torre central pueden verse completamente las celdas periféricas, las celdas circulares, mientras que los prisioneros ubicados en las celdas no ven. Entonces: ver todo sin ser visto, en relación con seres que son vistos sin ver. Eso es el panóptico, que etimológicamente significa el sistema del ver todo.

[5] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit. pp. 208-209.

Digo que el panóptico tiene tres definiciones. Tres definiciones sucesivas cada vez más profundas. Ligado a la prisión, puede definirse como un espacio de encierro donde se ve a los prisioneros. Ven que en esta definición el panóptico está ligado a una materia formada, los prisioneros, y a una función formalizada, castigar. Segunda definición: digo que el panóptico es el sistema donde se ve sin ser visto. Ya no me refiero a la prisión. Y en efecto, esta era la idea de Bentham. Puede convenir para todo, para todas las materias visibles, para todas las materias formadas, sea la escuela, la fábrica, el cuartel, la prisión. Conviene en grados diversos para todo eso. El panóptico deviene un modelo. Es definido entonces, para retomar la expresión de Foucault, como sistema arquitectónico y óptico. Es un grado en la abstracción. Todavía no es suficiente. Tercera definición: Foucault acaba de decirnos en esa página 207 que no es solamente un sistema arquitectónico y óptico, que es un puro funcionamiento de poder. ¿Qué será el panóptico bajo esta forma? La organización del espacio-tiempo, o la circunscripción de un espacio-tiempo, en el cual se impone una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera. Observen que ya no hay referencia a la vista, ya no hay referencia a la visibilidad. He franqueado un grado más en la abstracción: función no formalizada para una materia no formada.

Para esta última definición es que reservamos el nombre de "diagrama", palabra que, desgraciadamente, Foucault emplea una sola vez. Pero de este texto puedo al menos concluir que aquello que Foucault llama diagrama es la relación de una materia no formada y de una función no formalizada. Es decir, es la exposición de una acción cualquiera, de una acción abstracta: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera.

Y aun más, o más bien, aun mejor, en el punto en el que estamos puedo dar –si le otorgo importancia a esta palabra, reconociendo al mismo tiempo que aparece una sola vez– tres definiciones del diagrama según Foucault. Tres definiciones a partir de las cuales podría concluir que el diagrama es el poder. Son las siguientes. Diría que se llama diagrama a la exposición de una relación de fuerza, o de un conjunto de relaciones de fuerzas. Es la primera definición del diagrama, habida cuenta de todo lo que hemos visto anteriormente, que no retomo. Segunda definición: se llama diagrama a toda repartición de poder de afectar y de poder de ser afectado, es decir a toda emisión de singularidades. En este sentido el diagrama va de un punto a otro, va de un punto cualquiera a un punto cualquiera, siendo esos puntos determinables como singularidades. Tercera definición: se llama diagrama

al braceo[6] –es una palabra oceánica, es perfecta–, a la figura que bracea, al braceo de materia no formada y de funciones no formalizadas.

Ejercicio práctico: ¿cómo se completan perfectamente las tres definiciones? Es decir, ¿cómo cada una puede deducirse de la que precede? No lo hago, pero a fin de cuentas he intentado hacerlo. Lo principal está hecho. Una vez más, si no han comprendido este punto, vuelvo a empezar, porque es esencial. Antes de suplicarles que me digan, de preguntarles con pasión si están seguros de que han comprendido, extraigo las consecuencias, porque son quizás las pequeñas consecuencias terminológicas las que van a asentar vuestra comprensión.

¿De qué se distingue el diagrama? Puedo decir que el diagrama se distingue del archivo. ¿Y cómo se distingue? Todo archivo es archivo de saber, todo diagrama es diagrama de poder. Bueno, ¿y cuáles son las diferencias fundamentales entre el diagrama y el archivo? Podría expresar la distinción, la diferencia fundamental diagrama/archivo bajo otros términos. Podría decir estrategias/estratos. Todo diagrama es estratégico, todo archivo está estratificado. Podría decir que es la distinción micro/macro. Todo diagrama es microfísico, o diferencial, que remite a lo mismo... desde nuestro punto de vista. Y todo archivo es macroscópico. Doy vueltas siempre en torno de: todo diagrama es poder, todo archivo es saber. Estrategias y estratos. En otros términos, una vez más, el poder no pasa por formas, concierne a materias no formadas, funciones no formalizadas.

Uno de ustedes me decía la semana pasada: "¿Pero por qué no llamarle microestructura?" Sí, podríamos llamarle microestructura... Con un peligro: si le llamáramos microestructura, quedaría a cuenta nuestra demostrar que al nivel de la microfísica hay una diferencia de naturaleza entre las microestructuras y las macroestructuras. Podríamos llamarle microestructura si se planteara la diferencia de naturaleza entre lo micro y lo macro. Entonces, quizás es más cómodo renunciar a la palabra "estructura" y decir que en microfísica no hay estructuras. Se ha terminado el tiempo en que se representaba un átomo como una estructura con núcleo y electrones. Ya no es así. Hoy en día se considera a un átomo como un campo de fuerzas,

[6] Este término francés, *brassage*, se presta a varias traducciones, por un lado es la mezcla o el removido de alguna materia dentro de un recipiente o no, preferentemente con las manos o brazos, de allí el origen etimológico de *brassage* que remite a *bras* (brazo). Puede ser remover la tierra para el cultivo, fusionar metales, etc. Aquí Deleuze juega con su acepción náutica, el braceo en el nado. (N. de T.)

es decir como una actividad de estructuración. Una actividad de estructuración que atraviesa todas las estructuras estables que le corresponden, con una pluralidad de estructuras eventuales posibles. Por ejemplo, si hablamos de la tetravalencia del carbono, hace ya un largo tiempo que Bachelard ha mostrado que en la química moderna el estructuralismo de las valencias fue sustituido por el dinamismo, por la dinámica de los enlaces[7]. La dinámica de los enlaces antes que la estructura de las valencias significa algo preciso: que el átomo es inseparable de una actividad estructurante. En otros términos, que solo puede pensarse en un campo de fuerzas. Desde entonces, la palabra "estructura" no se impone.

Todo esto es lo que hace falta que comprendan. Y de allí el texto que había comenzado a principio del año, que sería quizás el que mejor expresa la pasión de Foucault. Y veremos que quizás no sea el único gran texto literario que expresa la pasión de Foucault. Puede ser que ahora seamos capaces de volver sobre él comprendiendo mejor[8]. Es un texto extraído de una enorme novela de Herman Melville, *Pierre o las ambigüedades*. Lo leo, lo releo lentamente. Volveremos a él periódicamente. No es que haya necesidad de apasionar a Foucault, que tiene bastante pasión en todos sus textos, sino que extrañamente las pasiones de Foucault hacen eco con grandes textos literarios. En *Pierre o las ambigüedades*, una de las más bellas novelas del mundo, Melville escribe esto: *Todavía no había lanzado su línea en el pozo de su infancia como para saber qué pez se escondía allí. Pues ¿quién soñaría con encontrar pescado en un pozo? ¡Es seguramente en el río del mundo exterior que nadan la tenca y la perca dorada! Había millones y millones de cosas que no se le habían revelado a Pierre. La vieja momia está sepultada bajo múltiples vendas. Hace falta tiempo para desenvolver a este rey egipcio. Porque comenzaba a atravesar con la mirada la primera capa superficial del mundo, Pierre se imaginaba en su locura que había alcanzado la materia no estratificada.* Porque comenzaba a atravesar con la mirada el primer estrato del mundo, Pierre se imaginaba en su locura que había alcanzado la materia no estratificada. *Pero por lejos que hayan descendido los geólogos en las profundidades de la Tierra, no han encontrado más que estrato sobre estrato. Pues hasta su eje, el mundo no es más que superficies superpuestas y estratos superpuestos. A costa de inmensos*

[7] Cf. G. Bachelard, *Conocimiento común y conocimiento científico*, Paidós, Bs. As, 1976.

[8] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., clase 2: "El saber y los enunciados", p. 39.

esfuerzos nos abrimos un camino subterráneo en la pirámide; a costa de horribles tanteos a ciegas, llegamos a la cámara central; con gran alegría vislumbramos el sarcófago; pero levantamos la tapa –¡y no hay nadie!– el alma del hombre es un vacío inmenso y aterrador[9].

Ustedes lo entienden, si la literatura tiene un sentido y justifica la vida, es en función de textos como este. No hay muchos. Y bien, ¿por qué concierne a Foucault? Volvemos a empezar. Le concierne personalmente. Poco importa si Foucault lo conocía. Yo creo que seguro lo conocía, ciertamente conocía a Melville. ¿Por qué nosotros, que leemos este texto independientemente de Foucault, nos decimos que le concierne? Este texto le hace como un guiño a Foucault: *La vieja momia está sepultada bajo múltiples vendas. Hace falta tiempo para desenvolver a este rey egipcio.* Es el archivo. *(...) por lejos que hayan descendido los geólogos en las profundidades de la Tierra, no han encontrado más que estrato sobre estrato.* No encontramos más que formación histórica sobre formación histórica, que estrato sobre estrato, venda sobre venda. Melville dice "geólogo", no "arqueólogo"... hay poca diferencia. El geólogo-arqueólogo va de estrato en estrato: *(...) hasta su eje, el mundo no es más que superficies superpuestas.* Sólo que uno no va de estrato en estrato sin ser transportado al mismo tiempo por dos movimientos. Un movimiento para hundirse, para hundirse a más profundidad que todo estrato, para alcanzar un centro de la Tierra, esa especie de mermelada que hay en el centro de la Tierra. Ustedes saben que en el centro de la Tierra hay una especie de engrudo. Y habría que llegar hasta ahí, habría que alcanzar ese no-estratificado, lo no-estratificado del adentro. Y uno va, y va... a fuerza de deshacer las vendas.

¿Y qué quiere decir "hundirse", en lo que respecta a Foucault? ¿Cómo hundirse? Ustedes recuerdan que los estratos están divididos por una fisura central, la gran fisura que distribuye de un lado la luz y del otro el lenguaje. Los estratos están quebrados. Tengo que hundirme en el hueco, entre la luz y el lenguaje, en esa especie de fisura: el pozo. *¿Quién soñaría con encontrar pescado en un pozo?* Y bien, yo busco un pescado en el pozo, me hundo en la fisura entre las dos mitades de los estratos, con la esperanza de encontrar... ¿qué? La cámara central. La cámara central que esconden las superficies de la pirámide. Las superficies de la pirámide son los estratos. Y yo desciendo hacia allí, hacia el pozo, en busca de la cámara central. Y desde el principio,

[9] Herman Melville, *Pierre: or, The Ambiguities*, Harper & Brothers, 1852, pp. 387-388.

a su manera, Foucault no cesará nunca de buscar la cámara central. Pero durante un largo tiempo... *horribles tanteos a ciegas,* yendo de estrato en estrato... Nada fue fácil para Foucault, ustedes saben. Cuando hablaba del hospital general en el siglo XVII, o de la prisión en el XVIII y el XIX, no se trataba de teoría ni de historia, eran estratos que atravesaba. Busca la cámara central. Y durante un largo tiempo golpea a la puerta de la cámara central. ¿Y qué encuentra? El vacío. *El alma del hombre es un vacío inmenso y aterrador.* No hay cámara central, sólo está la fisura que continúa y que se agranda. Y es muy tardíamente que Foucault cambiará de parecer, que se dirá que quizás haya algo en la cámara central, algo tanto mejor, tanto más fácil, por cuanto que nosotros lo ponemos ahí; que en la cámara central sí hay algo, lo que nosotros ponemos. Será el descubrimiento de los últimos libros de Foucault, es decir que no tenemos todavía los medios para comprenderlo.

Pero al mismo tiempo que este movimiento que pasa por el vacío –más allá de que se descubra eventualmente que quizás haya algo en la cámara vacía–, había otro movimiento. Ya no hundirse para buscar un adentro no-estratificado, sino salir de los estratos para descubrir un afuera no-estratificado. En Melville se encuentran también los dos aspectos: hundirse en los estratos, al interior de los estratos, y salir afuera de los estratos. A este movimiento hace alusión Melville cuando dice: *¡Es seguramente en el río del mundo exterior que nadan la tenca y la perca dorada!* Noten que en la orilla del mundo exterior, que es un océano, no solamente nadan la tenca y la perca dorada, nada también la terrible Moby Dick, la ballena blanca.

En fin, salir de los estratos para alcanzar la sustancia no-estratificada. ¿Qué es esto? Aquí estamos más seguros, más seguros de nosotros mismos. Para la historia de la cámara central todavía no tenemos los medios para saber lo que era para Foucault, solo podremos tenerlos, sólo podremos ver las líneas a medida que avancemos. Pero ahora sí tenemos al menos una idea sobre el afuera de los estratos. El afuera de los estratos es el diagrama oceánico. Es el diagrama oceánico que no cesa de bracear [*brasser*] las relaciones de fuerzas. Eso es el afuera de los estratos, eso es el elemento no-estratificado. Es el elemento estratégico mundial. La estrategia mundial en el sentido de que no solo los hombres tienen una estrategia. Las cosas también tienen una estrategia. No importa qué cosas: las partículas, los electrones, todos los campos de fuerzas. Lo que define una estrategia es un campo de fuerzas, sea o no humano.

Ven entonces los tres movimientos de Foucault. Ir de estrato en estrato bajo duraciones bien asignadas, bien delimitadas. Hundirse eventualmente

en la fisura entre los estratos en busca de una cámara central, con lo que implica de desesperación: en la cámara central no hay nada. Y tercer movimiento, salir de los estratos para alcanzar el elemento propiamente oceánico, no-terrestre, el elemento no-estratificado, el elemento estratégico. Es cierto que toda estrategia es oceánica (ver Virilio). ¿Comprenden?

Nos preguntábamos por dos ejes: saber/poder. Aquí—y no es la primera vez en nuestro análisis– tenemos uno más, tenemos tres, pues está la historia de la cámara de adentro, que por el momento dejamos a un lado. Pero volvemos a caer sobre los dos ejes saber-poder, y sobre la diferencia de naturaleza entre el poder y su diagrama por un lado, y el saber y sus archivos por el otro. No hay archivo del mar, sólo hay archivos portuarios. En fin, me aventuro: el poder es el mar. Es molecular. El agua es molecular.

De allí mi llamamiento: es preciso que esto esté clarísimo, si no lo está, vuelvo a empezar todo, no me importa. Si está clarísimo, voy a continuar un poquito. ¿No hay problemas? [*silencio*] Me sorprende porque es muy difícil todo esto [*risas*]. A pesar de todo, tengo mis sospechas... Bueno, supongamos que no hay problemas. Ustedes nunca dejarán de sorprenderme.

Hemos pasado por algunas listas de ejemplos, la primera de las cuales tomamos de la entrevista a Foucault: inducir, suscitar, etc. Eran ejemplos no situados. Segunda serie de ejemplos, más serios, estaban definidos en función del espacio-tiempo: distribuir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer el espacio-tiempo. Y ven ustedes que era correcto, que eran efectivamente definiciones de categorías de poder, puesto que no tenían en cuenta formas. No tenían en cuenta materias formadas ni funciones formalizadas, sólo tenían en cuenta fuerzas y espacio-tiempo. Decía emplazar, serializar, pero no decía por qué, o si era en la escuela o en el taller. Formaba parte del diagrama. Después, cuando intentaba dar una definición todavía más general, decía: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera.

Ustedes comprenden que la dificultad es la siguiente: es preciso que, a pesar de todo, mi diagrama sea variado. Ahora bien, ¿cómo conciliar la variedad y la abstracción? Dado que se trata de una física de la acción abstracta, ¿cómo puede ser variada? La respuesta es relativamente simple: la variación no puede venir de ninguna forma, por tanto solo puede venir del espacio y del tiempo. Lo que podrá variar las figuras del diagrama es la manera en que la acción abstracta estará en un espacio-tiempo abstracto. De modo que yo concibo que en un diagrama hay siempre varias figuras, es decir varias relaciones de fuerzas.

Es por esta razón que *La voluntad de saber* opera un progreso importante respecto de *Vigilar y castigar* en cuanto a este problema de detalle. Pues a mi parecer, *Vigilar y castigar* estudiaba un solo tipo de acción abstracta: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera en un espacio-tiempo limitado, en un espacio-tiempo bien determinado, en un espacio-tiempo cerrado. Lo cual implicaba que la multiplicidad sea poco numerosa. Podía entonces completar: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera, a condición de que sea en un espacio-tiempo cerrado y para una multiplicidad poco numerosa. Esa era mi categoría de poder. Quizás recuerden, lo vimos en el primer trimestre, que *La voluntad de saber* introduce una segunda acción abstracta: gestionar la vida en una multiplicidad numerosa y un espacio abierto. En efecto, es otro tipo de acción abstracta. Ahora bien, *Vigilar y castigar* no lo considera, *La voluntad de saber* lo agrega al primer tipo. Foucault nos dirá que hay una anatomía política –primer aspecto–, pero hay también una biopolítica –gestionar la vida en multiplicidades numerosas y espacios abiertos–. Y las sociedades disciplinarias, o al menos el poder en las sociedades disciplinarias –según Foucault, a grandes rasgos, nuestras sociedades desde mediados del siglo XVIII– se define por lo que yo llamaría o podría llamar estos dos "rasgos diagramáticos": imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa en un espacio-tiempo cerrado; y gestionar la vida en una multiplicidad numerosa y un espacio abierto, controlar la vida, biopolítica de las poblaciones. En un caso la multiplicidad es el número de aquellos que están reunidos en un espacio cerrado. En el otro, es una población que se distribuye en un espacio abierto o en un gran espacio. Es así que se define lo que podría llamarse diagrama disciplinario, diagrama de poder de las sociedades disciplinarias.

En efecto, se trata de dos maneras muy diferentes de estar en el espacio-tiempo. Sería interesante buscar cuáles son las diferencias entre los dos espacio-tiempos, el espacio-tiempo abierto de las multiplicidades numerosas y el espacio-tiempo cerrado de las multiplicidades poco numerosas. Sería muy interesante porque podríamos darle un sentido preciso a las palabras que Foucault parecía emplear de un modo vago. Foucault daba como ejemplo de relación de fuerzas "volver probable". Y la biopolítica no cesa de volver probable. Pretende, por ejemplo, volver probables los aumentos de la natalidad. La biopolítica pretende vigilar, es una gestión, implica una gestión de los fenómenos probabilísticos: los nacimientos, las muertes, los matrimonios, etc. Por ejemplo, otorgar primas por matrimonio es volver probable un au-

mento del matrimonio. En fin, podría hacerse un estudio comparado de los dos espacios, el espacio de las multiplicidades numerosas y el espacio de las multiplicidades poco numerosas. A mi parecer, difieren en naturaleza.

Pienso en una distinción de Boulez, que Foucault conocía bien. Esto es entonces un paréntesis. Boulez distingue para la música un espacio al que llama estriado y un espacio al que llama liso. El espacio estriado es un espacio que es preciso contar para ocupar. Hay que contar para ocuparlo. El espacio estriado se define por tamaño y medida. ¿Qué es esto en música? Es el pulso, que es una unidad de base, y es el tempo, que es un cierto número de unidades. El pulso, el tempo, definen un espacio estriado. Su ocupación es cuestión de velocidad o de lentitud. El espacio estriado está recorrido por velocidades y lentitudes. Hay siempre un índice de velocidad en el espacio estriado. Es muy importante para la música. El espacio liso es un espacio abierto que no posee unidad de medida, ni tempo, ni pulso. Boulez lo llamará un espacio-tiempo no pulsado. No hay índice de velocidad, no hay medida, hay un índice de ocupación. No es que no haya número, hay números en el espacio liso. Esto es muy importante. En el espacio estriado hay números, y los números están subordinados a medidas. Es decir, miden tamaños, miden longitudes. En el espacio liso es al revés. En la música moderna tienen muchos espacios lisos. Messiaen hace espacios lisos. Es un espacio en el cual se distribuyen fenómenos probabilísticos. Es un índice de densidad o de escasez, no un índice de velocidad. Es un índice de ocupación, dice Boulez, no un índice de velocidad. El espacio liso está más o menos ocupado, pero de todas formas está ocupado sin contar, es decir sin medida. Allí el número mide la probabilidad de los acontecimientos que surgen en el espacio-tiempo. Es un espacio probabilístico.

Vuelvo a Foucault. Yo diría que el espacio de la biopolítica, el espacio abierto, es un espacio de tipo liso, es un espacio que conlleva grados de densidad y de escasez: densidad de población, densidad y escasez de matrimonio, etc. Es un espacio que se define por índices de densidad o de escasez, muy diferente del otro, que es un espacio mensurable que se define por índices de velocidad. Diría que en un caso tienen el espacio estriado de las multiplicidades poco numerosas, con espacio-tiempo bien determinado, espacio-tiempo estriado. En el otro caso tienen un espacio-tiempo liso para multiplicidades numerosas que se distribuyen en él. En un caso ustedes distribuyen espacio en elementos dados. En el otro, distribuyen elementos en un espacio abierto. Habría todo un juego de diferencias de naturaleza entre los dos tipos de espacio. Es decir, son dos rasgos diagramáticos diferentes.

Pero he aquí entonces una pequeña dificultad nueva. Pero son pequeñas, pequeñas dificultades de poca monta. Por un lado Foucault sólo emplea la palabra "diagrama" una vez. Pero en fin, esto es así, a mí me parece que está por todas partes. Por otro lado, muy a menudo uno tiene la impresión de que este estatuto de las relaciones de poder o de las relaciones de fuerzas, tal como las expresa el diagrama, está reservado a nuestras sociedades modernas, es decir disciplinarias. Entonces, la pregunta es: ¿esta remisión a un diagrama de poder es especial para nuestras sociedades modernas o corresponde a toda sociedad? Nuestras sociedades de disciplina se formaron a partir y a la vez en contra de las sociedades que Foucault llamaba "de soberanía" –Comtesse lo recordaba muy bien–. Y bien, una de dos: o bien hay que decir que en las sociedades de soberanía no hay diagrama porque lo suple el soberano, o bien hay que decir que hay perfectamente un diagrama de soberanía diferente del diagrama disciplinario. Hay que elegir. Una vez dicho que Foucault no nos da respuesta y no plantea este problema.

Nosotros no tenemos muchas dudas, podemos decir que evidentemente toda formación social remite a un diagrama de poder, solo que no es el mismo. Y esto no tiene nada de sorprendente, porque uno de los caracteres fundamentales del diagrama es su carácter fluido, fluctuante. El diagrama es siempre inestable. Por definición las relaciones de fuerzas son inestables, nunca hay equilibrio de las relaciones de fuerzas. Lo que está en equilibrio son los estratos. Las relaciones de fuerzas, la estrategia, nunca está en equilibrio. El diagrama es fundamentalmente inestable. Es evidente, entonces, que no está reservado a nuestras sociedades, solo que no cesa de atravesar mutaciones. El diagrama es fundamentalmente mutante. Y Foucault lo sugerirá con todas las letras en varias ocasiones al hablar de un "lugar de mutación". Veremos esto más tarde.

Señalo solamente que, en efecto, el diagrama de las sociedades de soberanía será completamente diferente. ¿Cuál será el diagrama de las sociedades de soberanía? Para ir muy rápido, busquemos una oposición punto por punto. Vimos que el primer rasgo diagramático de la disciplina consiste en construir una fuerza productiva más grande que las fuerzas componentes. Es decir, combinar las fuerzas, componer las fuerzas. Eso es un diagrama de disciplina. Por ejemplo, dividir el trabajo para aumentar el rendimiento. ¿Cuál es la acción sobre la acción en un diagrama de soberanía? Extraer: una fuerza que extrae de otra fuerza. Es una acción sobre la acción, al igual que en el caso de la disciplina, pero es una acción de soberanía, una economía de extracción, un diagrama de extracción y ya no de composición de fuer-

zas. Eso es el diagrama de soberanía, una fuerza que extrae de otras. Va a extraer del producto, por ejemplo, al nivel de los impuestos; va a extraer de la producción al nivel de las corveas. Por todas partes extracción en lugar de composición. Este sería el primer rasgo diagramático de las sociedades de soberanía. Otro rasgo: no se trata de gestionar la vida, que era el otro rasgo de la disciplina, sino de decidir la muerte. Una fuerza que decide la muerte en lugar de controlar la vida. Aquí también está implicado un espacio-tiempo completamente diferente. Este también es un rasgo diagramático de las sociedades de soberanía.

Avanzo entonces en mi respuesta: sí, las sociedades de soberanía también remiten a un diagrama. El diagrama no es propio de las sociedades de disciplina.

Segunda observación: el diagrama es tan poco estable que, finalmente, está en constante mutación, está en estado de transformación constante. Por esta razón es que nunca está, que no puede estar reservado a una formación. Casi habría que decir que siempre es intermediario entre dos formaciones. El diagrama es siempre inestable, por tanto intermediario entre dos formaciones sociales. Por esta razón es no-estratificado. Es siempre interestrático, entre dos estratos. Foucault da un ejemplo en *Vigilar y castigar*, página 219: Napoleón[10]. Hay un diagrama napoleónico, que es típicamente intermediario entre la vieja soberanía y la disciplina naciente. Es un diagrama de soberanía y al mismo tiempo de disciplina. Más aún, es Napoleón quien inventa el diagrama disciplinario. Verán ustedes esa página tan interesante.

Tercera pequeña observación. Estos son ejercicios, ejercicios de ensoñación. ¿Estamos todavía hoy bajo un diagrama disciplinario? Siguiendo por ejemplo a los partidarios de lo postmoderno, ¿podría decirse que la informática y las disciplinas conexas representan una mutación del diagrama y nos hacen pasar a otro tipo de sociedad que ya no es disciplinaria, no menos cruel y dura, pero una sociedad donde las relaciones de fuerzas ya no pasan por el diagrama disciplinario? A mí no me parece muy, muy interesante, pero en fin... Habría que ver si los métodos actuales de control toman todavía el viejo modelo de las disciplinas o si toman modelos nuevos, y qué modelos nuevos.

Y, última observación, igualmente insignificante. Si hacen memoria, la última vez nos habíamos aventurado en la dirección opuesta: hay un diagrama correspondiente a las sociedades primitivas. Problema que tampoco

[10] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pág. 220.

es abordado en absoluto por Foucault. Pero yo intentaba decir la vez pasada que si consideran lo que se llama sociedades primitivas, hay efectivamente un diagrama que es irreductible a una estructura molar. Hay un diagrama molecular que está constituido por las relaciones de fuerzas en esas sociedades. Y las relaciones de fuerzas son la red de las alianzas, en la medida en que esa red conforma una microfísica de las sociedades primitivas, en la medida en que no se deja deducir de los linajes de filiación. Las alianzas entre dos linajes de filiación no se dejan deducir de esos mismos linajes, movilizan una dimensión diferente, una dimensión transversal distinta a la vertical de la filiación. Puedo decir que una red de alianzas constituye verdaderamente, si ustedes quieren, la microestructura, o mejor, la estrategia de las sociedades primitivas, mientras que sus líneas de filiación constituyen su estructura de parentesco. Pero ustedes nunca podrán deducir las redes de alianza de la estructura de parentesco.

Entonces, el último punto que agrego es que en última instancia, y si no se trata de un contrasentido sobre el pensamiento de Foucault, yo creo que habría que decir que hay tantos diagramas como ustedes quieran. Todo depende de dónde hagan pasar los estratos. De cualquier forma, hay diagramas desde que hay una estrategia nueva.

Y tomo un ejemplo. En algunas entrevistas, sobre todo al final de su vida, Foucault insiste sobre la importancia de lo que llama el poder pastoral. Nos dice que es un poder muy curioso, una relación de fuerzas, una nueva relación de fuerzas que fue inventada, que aparece con la iglesia católica. El poder pastoral: "Nosotros, los pastores". El modelo sería platónico. No sería la primera vez que el cristianismo toma a Platón. El gran texto de Platón sobre el poder y lo pastoral está en *El político*, cuando el político es cotejado con quien pasta o hace pastar a las ovejas, al rebaño. Pastar un rebaño: he allí un rasgo diagramático. Pastar un rebaño cualquiera, sea de vacas, de corderos, de hombres. ¡Es un buen diagrama! Y he aquí que se nos dice: "Hombres, ustedes son un rebaño, son el rebaño de Dios. Luego el pastor, es decir el hombre de Dios o el sacerdote, ejerce sobre ustedes un poder natural". A la pregunta de Nietzsche, ¿qué nuevo poder inventa el sacerdote?, Foucault responde: inventa el poder pastoral. Respuesta que Nietzsche no había previsto, él da otra. El sacerdote inventaría esta cosa extraordinaria: el poder pastoral.

¿Qué tiene de extraordinario? Piensen en esto: se insiste en el rebaño, en el rebaño, pero es un poder individualizante. ¿Qué es lo propio del pastor? El pastor no cuenta, el hombre que cuenta es el de los espacios estriados,

habrá que esperar al siglo XVIII para que el poder pase por el cálculo y la medida. No, el pastor no cuenta, pero eso no impide que su apreciación cuantitativa del rebaño le permita individualizar a sus sujetos. Si en el rebaño de las cabras falta el cabrito, lo notará al primer vistazo. Y si falta la vaca blanquita en el rebaño de las vacas, lo notará al primer vistazo y dirá: "Se la comió el zorro" [*risas*]. En otros términos, el poder pastoral es un poder que se ejerce sobre una multiplicidad asimilada a un rebaño. Ven que es un rasgo diagramático muy, muy original. No se reduce ni a las multiplicidades poco numerosas, ni a las multiplicidades numerosas de hace un rato, es otra cosa. Multiplicidad asimilada a un rebaño, al interior del cual el poder produce individualizaciones. Es decir, es un poder del detalle: que la blanquita esté bien peinada. Un poder del detalle, del cuidado cotidiano. Pero tengan en cuenta que en la misma época al soberano le importa un bledo el cuidado cotidiano. El cuidado cotidiano de sus súbditos… ¡no me digas! ¿Qué puede importarle? Lo que requiere es extracción. Requiere solamente que sus súbditos estén lo suficientemente sanos como para que haya algo que extraer, pero si están bien peinados, o si tienen las uñas cortadas, al soberano le importa un bledo. Pero al pastor no. En su apreciación individualizante de cada miembro del rebaño, es preciso que el cuerno de la vaca no se le meta en el ojo, hay que limarlo a tiempo. Pues es una imagen abominable. ¿Y qué pretenden que haga la vaca? Si el pastor no le lima el cuerno, no le queda más que esperar la muerte más horrible. O bien, ¿cuántos corderos han muerto por no poder levantarse, ya que esas estúpidas bestias no saben volver a ponerse de pie? Si quieren matar un cordero, llegan por detrás a paso de lobo[11] –literalmente de lobo–, lo asustan, tambalea, el idiota se encuentra repentinamente boca arriba, y ustedes saben que es incapaz de volver a ponerse de pie [*risas*]. Entonces si el pastor no llega, muere de hambre. Si no llega el pastor para volver a ponerlo de pie, se quedará ahí hasta morir. Los otros corderos no se ocupan, no intentan volver a ponerlo de pie. Ven lo que es un pastor: "Yo me ocuparé de ti en el rebaño hasta en el menor detalle". ¡Qué poder aterrador el del sacerdote! ¡Aterrador! Es un tipo de poder muy nuevo. Una vez más, el soberano no se proponía eso. El sacerdote sí se lo propone. Es el poder pastoral de la Iglesia. Y desde entonces, será preciso que yo examine mi conciencia, y cada detalle de mi conciencia, para contarle a mi pastor. Decirle: "Soy tu oveja". Y él me dirá:

[11] Traducimos literalmente la expresión *à pas de loup*, que significa sigilosamente, o en puntas de pie, para que se observe el juego de palabras que le sigue.

"Sí, sí, pero ¿eres una buena oveja o una mala oveja?". Yo diré: "Soy una mala oveja". Él me dirá: "Eso no importa... [*risas*] porque la puerta del rebaño está abierta. Pero no puedes seguir siendo una mala oveja", etc. Es un poder sorprendente el poder pastoral.

Ahora bien, lo maravilloso será que Foucault mostrará que una de las grandes originalidades diagramáticas del poder pastoral es entonces la individualización de los sujetos, y que habrá que esperar al poder disciplinario de las sociedades laicas para que tomen de la Iglesia pastoral este proyecto diabólico: individualizar a los ciudadanos. En ese momento uno de los aspectos del poder pastoral se convertirá en asunto del poder de Estado. El poder del Estado se propondrá individualizar a sus ciudadanos. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma de las disciplinas. Las disciplinas deben apuntar al detalle. Los escolares saben bastante sobre esto.

Todo esto para decir, para concluir, que yo creo que a la pregunta hay que responder que sí: sí, toda formación social remite a un diagrama o a varios diagramas. Por una razón simple: todos los diagramas son inestables y fluidos, mientras que las formaciones sociales están en equilibrio relativo. No hay sociedad que no remita a una microfísica del poder. Por tanto, entre los estratos hay diagramas por todas partes.

Clase 3
Primera parte
Paréntesis: Foucault y el cine contemporáneo.

21 de enero de 1986

Comencemos por una retrospectiva. Habíamos dejado un vacío, y finalmente tenemos los medios para llenarlo. Volvemos al momento en que intentábamos ver con claridad en la dualidad ver/hablar o visible/enunciable. Y si recuerdan, nos decíamos que al menos es muy interesante porque coincide con una aventura del cine contemporáneo[1]. Y nos decíamos que quizá es lo que explica, entre otras razones, que Foucault se interesara mucho en el cine contemporáneo. ¿Pero en qué consistía esta aventura común? Consistía en que el cine contemporáneo, bajo algunas de sus formas, había roto con una complementariedad que caracterizaba al cine llamado "clásico". Si la resumo muy sumariamente, es la complementariedad del campo, por una parte, y de un fuera de campo y una voz en off, por otra. ¿Y en pos de qué el cine contemporáneo, bajo sus figuras más avanzadas, rompió con esta complementariedad? Ya no hay complementariedad de un campo con un fuera de campo poblado por una voz en off, sino que hay disyunción entre dos campos: campo sonoro y campo visual.

Y esto lo encuentran, bajo formas muy diferentes, en autores como los Straub, Marguerite Duras, Syberberg. En este aspecto me parece que no es

[1] Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit, pp. 185-190.

arbitrario que estos autores sean a menudo aproximados. Tienen en común el haber roto con cierta forma del cine clásico para instaurar un nuevo modo de exploración, exploración propiamente audiovisual, bajo la forma de una disyunción entre la imagen visual y la imagen sonora.

En los Straub esta disyunción aparece bajo la forma de una imagen que, cuando nos ocupábamos del cine el año pasado, les proponía llamar estratigráfica. Es decir, una imagen de espacio terrestre vacío que vale por lo que la tierra recubre, y que no será mostrado. En cambio, se mostrará la característica sedimentaria, el carácter estratificado del espacio tectónico. Y la voz, por su lado, evoca lo que la tierra recubre, es decir permite mostrar lo que la tierra sepulta[2]. De modo que, para retomar los términos de un comentador de Straub y de Duras, ustedes se encuentran con una historia que no tiene lugar, para un lugar que no tiene historia[3]. La imagen visual les muestra un lugar vacío, un espacio vacío, un lugar que no tiene historia. La imagen sonora les cuenta una historia que no tiene lugar. Es el espacio de las cavernas, el espacio de las fisuras, el espacio telúrico de los Straub, mientras que la voz hace elevar lo que la tierra hace descender.

En Duras se trata de otra voz, se trata de otra forma, pero que puede agruparse bajo la misma rúbrica: esta gran falla, esta gran disyunción audiovisual. *India Song*[4], por ejemplo, es su expresión más pura. Pero ya no me acuerdo la fecha de *India Song*... ¿Nadie la tiene en mente?

Intervención: Del 74.

Deleuze: ¿Es del 74? Ya veremos por qué me interesa eso. En fin, *India Song* nos presenta en la imagen visual un baile que no tiene otra función que la de recubrir. Un baile mudo, puesto que incluso cuando los personajes hablan mantienen la boca cerrada, lo cual asegura la disyunción visual/sonora. Nos presenta entonces un baile mudo que vale por otro baile que se ha desarrollado en otra parte y en otro momento. Hay entonces algo análogo. No es el procedimiento telúrico de los Straub, pero es un procedimiento dramático mediante el cual lo que nos es mostrado recubre el antiguo baile. Y de este antiguo baile se tratará en las voces. De modo que

[2] *Ibídem.*, pp. 188-190.

[3] Cf. Youssef Ishaghpour, *D'une image à l'autre, La représentation dans le cinéma d'aujourd'hui*, Éditions Denoël, 1982, pág. 285.

[4] Marguerite Duras, *India Song*, 1975.

tienen la disyunción pura entre la imagen sonora que evoca el antiguo baile y la imagen visual, el baile actual que se nos muestra, baile mudo que no tiene otra función que la de recubrir y hundir el viejo baile que las voces, por el contrario, exhuman.

Y en Syberberg tienen todavía más procedimientos, que culminarán con *Hitler*[5], pero que comienzan ya con *El cocinero de Ludwig*[6], y que se distribuyen también según esta gran disyunción imagen visual/imagen sonora.

Puedo decir entonces, en efecto, que aquello que ha constituido de cierta manera la exploración del cine clásico cambia completamente. Ya no es en absoluto la misma exploración. El cine clásico no era realmente audiovisual, puesto que subordinaba todavía la imagen sonora a la imagen visual. Si el cine se volvió verdaderamente audiovisual muy recientemente, es porque lo audiovisual sólo puede emplazar una estricta igualdad de la imagen sonora y de la imagen visual suprimiendo la subordinación de una a la otra, y pasando entonces por una disyunción entre lo sonoro y lo visual. Ya no hay más fueras de campo, ya no hay voz en off, hay dos campos que rivalizan entre sí, cada uno de los cuales se basta a sí mismo. Es la gran disyunción ver/hablar.

Ahora bien, yo decía que así como el cine moderno rompe con la complementariedad entre el ver y el hablar en favor de una disyunción ver/hablar, Foucault rompe por su cuenta con la complementariedad ver/hablar tal como esta se desarrolla en la filosofía clásica, y tal como todavía la conserva la fenomenología, en la cual de cierta manera –y lo veremos cuando tengamos que hablar de Heidegger o de Merleau-Ponty– hablar se encadena con ver. Con Foucault, que en este aspecto toma el relevo de Blanchot, ya no hay encadenamiento del hablar con el ver, hay disyunción entre el ver y el hablar. En este sentido el encuentro de Foucault con el cine moderno me parece muy normal. Un mismo problema, una misma preocupación.

Es ahí que habíamos dejado un vacío, sobre el cual decía que es interesante volver a ver el film de René Allio de 1976 –aquí las fechas son muy importantes–, extraído del trabajo de Foucault *Yo Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*[7]. ¿Por qué? Porque entraba de lleno en nuestro problema. ¿Por qué Foucault se interesó en ese film? Bueno,

[5] Hans Jürgen Syberberg, *Hitler, ein Film aus Deutschland*, 1978.

[6] Hans Jürgen Syberberg, *Theodor Hierneis, el cocinero del Rey* [*Theodor Hierneis oder: Wie man ehem, Hofkoch wird*, 1973].

[7] Cf. Michel Foucault, *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano* (1973), Tusquets, Barcelona, 2001. Con el mismo título que

en primer lugar: ¿por qué se interesó en el caso de Pierre Rivière, asesino de sus parientes en el siglo XIX? ¿Por qué le ha gustado tanto? Sin duda por una razón que ya hemos visto, porque Pierre Rivière forma parte de aquello que Foucault denomina en un sentido muy particular *los hombres infames*, es un muchacho infame. Lo hemos visto, no vuelvo sobre esto. Pero más profundamente porque el asesinato de Pierre Rivière plantea un problema muy particular. Se puede encontrar un equivalente. Pero él plantea de una forma especialmente aguda el problema de la relación entre el acto y el relato, entre el gesto y la narración. Se diría también: entre el ver y el decir, entre lo visible y el enunciado. ¿Qué es visible? El acto mismo. ¿Qué es enunciado? El cuaderno escrito por Pierre Rivière. ¿Cuál es el vínculo entre el asesinato y el relato, es decir entre el gesto visible y el texto enunciable?

Y mucho antes de que se tratara del film, Foucault había planteado la cuestión de la siguiente manera. En su curso, en su propio comentario del cuaderno de Rivière, cuya publicación aseguraría, en su curso-comentario dice que la relación del texto y del asesinato es muy complicada: "El texto no relata el gesto"[8]. ¿Ven por qué me interesa este problema? Es realmente un caso ejemplar de la relación entre lo visible y lo enunciable. Lo hemos visto: el texto no relata el gesto, así como el enunciado no cuenta lo visible. Pero de uno a otro hay toda una trama de relaciones. Se sostienen, se arrastran uno al otro hacia relaciones que por otra parte no han cesado de modificarse. Y en efecto, entre el texto enunciado y el gesto visible hay una relación móvil, una relación modificable, una relación variable. Pues en un primer momento Rivière, el asesino, había concebido una especie de entrelazamiento entre el cuaderno y el asesinato: un fragmento del cuaderno sería escrito antes del asesinato, otro fragmento después, y luego el cuaderno sería enviado. Ven que el gesto visible y el cuaderno escrito, escribible, se entrelazarían. Pero de todas maneras subsisten los demás problemas, pues Rivière dice efectivamente que pensó tanto en su cuaderno que prácticamente las palabras ya estaban hechas, las frases ya estaban escritas en su cabeza.

Lo que digo es que lo que podía interesarle a un cineasta, y lo que le interesaba al mismo tiempo a Foucault en la idea de una puesta en escena

---

el libro, cf. René Allio, *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y hermano*, 1976.

[8] Durante el ciclo lectivo 1971-1972 en el Collège de France, Michel Foucault puso a discusión el *dossier* del caso Rivière y de ese trabajo resultó la confección del libro que aparecerá en el año 1973.

cinematográfica de Pierre Rivière, era esencialmente cómo el cine iba a distribuir el cuaderno y el asesinato, es decir lo visible y lo enunciable. En este sentido, la empresa de rodar *Pierre Rivière* podía tener dos preocupaciones: o bien una preocupación comercial, y entonces sería de poco interés, sería la historia de un asesinato; o bien una preocupación cinematográfica real. Y esto último sólo podía suceder en el momento en que el cine hubiera tomado conciencia de una disyunción posible entre ver y hablar, que iba a encontrar en *Pierre Rivière* una materia privilegiada, puesto que todo el documento de Pierre Rivière tomaba su interés de la repartición entre el cuaderno escrito por el asesino y el asesinato cometido.

Ahora bien, ¿qué pasa en el 76 desde el punto de vista del cine? Es por eso que preguntaba la fecha. Habría que verificar, pero de todas maneras no cambia nada, los tres autores que nos ocupan, Straub, Marguerite Duras y Syberberg ya han comenzado. Me excuso, debí haberlo verificado, pero no tenía el diccionario a mano. Pero creo que *Moisés y Aarón*[9], que ya es lejana en la obra de los Straub, es de 1975. En cualquier caso, no lo esencial, pero sí los filmes importantes de los Straub ya habían aparecido antes del 75. Tú dices que según recuerdas *India Song* es del 74, entonces un poco antes. Del 74 debe ser también *Ludwig* de Syberberg. Este cine audiovisual es entonces muy reciente.

René Allio, quien hasta allí era conocido por un cine muy clásico, me parece, muy interesante pero muy clásico, se encuentra frente a un tipo de problema sin dudas nuevo. Es muy simple: ¿cómo se va a distribuir técnicamente –quiero decir que allí se trata de la técnica– la historia del cuaderno y la historia del asesinato? Una vez dicho que el recurso a una voz en off queda excluido, ¿cómo se va a distribuir lo visible y lo enunciable? Me preguntarán por qué el recurso a una voz en off queda excluido. Si recurren a una voz en off, dan al problema una solución ya hecha. ¿Cuál es el inconveniente? Que no dan cuenta de la especificidad del cuaderno. No pueden impedir que la voz en off tenga una función distinta a la de guiar la visión de la imagen visual, en otros términos subordinan los datos del cuaderno a los datos de la visibilidad. Entonces puede hacerse así, pero no tiene ningún interés cinematográfico.

Y Allio, a pesar de ser hasta ese momento cineasta clásico, lo comprendió muy bien. Y como seguramente Foucault sentía mucho interés por la puesta en escena de *Pierre Rivière*, es muy probable e incluso seguro –creo

[9] Jean-Marie Straub y Danièle Huillet, *Moses und Aron*, 1974.

que Allio lo ha dicho– que Foucault y Allio hayan hablado mucho sobre la solución. Y para aquellos que vieron el film la otra tarde, es una solución en efecto muy próxima... En última instancia, si hubiera algo reprochable en el film, consiste en que quizá hay algo escolar en la aplicación de un principio mucho más complejo que la voz en off. Pero Allio, creo yo que con mucha inteligencia cinematográfica, ha captado y se ha insertado bien en esa corriente de Duras, Syberberg, únicamente con ocasión de este film, porque el film lo exigía. Y es para nosotros bastante sorprendente, una vez más, si pensamos en su obra precedente.

¿Qué quiero decir? Creo que van a comprender de inmediato, incluso aquellos que no asistieron a la proyección del film. La primera imagen me parece impresionante. Pero justamente casi muestra los límites del film, es demasiado perfecta. Es demasiado perfecta, es decir uno tiene la impresión de algo sistemático. Es tan sistemática... El mismo procedimiento no podría aparecer con más crudeza. El primer plano del film muestra un árbol central que divide una pradera normanda. Sucede en Normandía, hay una pradera, y luego un árbol en el medio. Es un espacio vacío, es el único espacio vacío del film. Es como un homenaje a ese nuevo cine, un espacio vacío *a la* Straub. ¿Y qué se oye al mismo tiempo? Se oyen los ruidos y las fórmulas del tribunal. Comprenden lo que quiero decir: no es una voz en off, no son ruidos en off, es contaminación, confrontación entre una imagen visual y una imagen sonora heterogéneas. Al mismo tiempo que se ve el árbol y la pradera normanda, se oyen tres golpes [*Deleuze golpea tres veces la mesa, a la manera del martillo en un tribunal*], de los que uno piensa que anuncian la apertura de la obra. Pero no, anuncian la apertura del proceso, como indica lo que les sigue: "Señores, se abre la sesión", o bien "De pie, entra la corte"... en fin, ya no recuerdo, pero es una fórmula jurídica. Es típicamente la disyunción de la imagen sonora. No es una voz en off, es la confrontación de dos campos, campo sonoro y campo visual. Es una imagen tan pura de la disyunción visual/sonora, que es demasiado perfecta. No sé si a los que estaban allí les sucedió lo mismo, pero a mí me molestó. Me dije: "Hay algo que no va". Es antológico, como suele decirse, es un momento de virtuosismo, no puede sostenerse así por mucho tiempo. Y en efecto, Straub, Marguerite Duras o Syberberg nunca han procedido así. Parece un poco aplicado. Afortunadamente no se puede continuar de ese modo, con la doble fuente sonora y visual. No es sostenible, no funcionaría, todo el mundo se iría. Pero Allio pondrá en juego toda una serie de desfases entre la imagen sonora y la imagen visual, de manera tal que el cuaderno nunca

funcionará como voz en off. Es preciso que el cuaderno inspire y llene una imagen sonora suficiente, mientras que la vista inviste una imagen visual ella misma suficiente, sin que las dos coincidan jamás.

He tomado algunas notas... muy mal porque no veía nada... Leo rápido para que quede más claro. Lo que parece ser una voz en off dice en un momento algo como: "Mi madre no dejaba de hablar y de hablar" y la imagen visual muestra a la madre completamente sola, que no dice una palabra y que tiene la boca cerrada. Anoté cosas y ya no me acuerdo... En un momento la voz que parece ser en off dice: "Mis padres se peleaban todo el tiempo", y la imagen muestra al niño Pierre Rivière que labra un campo, ni padres, ni ruidos de pelea. En otro momento la imagen visual nos dice que Pierre Rivière era raro, que hacía hacer a los animales cosas grotescas, que les hacía mucho daño, y que eso lo divertía. Entre otras cosas, se nos muestra a Pierre Rivière obligando a un caballo de tiro a subirse sobre un montón de estiércol, y después el caballo pierde el equilibrio, se da vuelta, es una catástrofe, y Rivière ríe. Pero es mucho más adelante en el film que la imagen sonora describirá esta escena que nos mostró primero visualmente. Hay todo un sistema de desfase.

Entonces, si me resumo, me parece que lo que hace interesante el film es la manera en que Allio supo tomar conciencia de ese problema, de la disyunción del ver y del hablar, de lo visible y de lo enunciable. Y la distribuyó a lo largo del film con medios diferentes, siendo el más puro el del primer plano. Y seguramente esto respondía a la intención de Foucault. Yo me imagino que las conversaciones Allio-Foucault fueron del tipo Foucault diciendo: "Y bien, el cineasta eres tú, ¿qué vas a encontrar para dar cuenta de esto, de este doble juego visual/sonoro?". Y que Foucault tenía en mente una solución Duras-Syberberg-Straub. Y sin duda Allio también. Si esto constituye lo interesante del film, ¿qué es lo que constituye –quizás, no sé– una cierta limitación? A mi modo de ver, en mi impresión de espectador reciente, es que el procedimiento es una aplicación, es aplicado un poco artificialmente. No surge quizás, como en el caso de los otros, de la propia exigencia de la obra.

Esto es lo que quería decir, quería llenar lo que había dejado como vacío, esta relación de Foucault con el cine en función de su problema de lo visible y de lo enunciable, o de su problema de la disyunción ver/hablar. ¿Hay algo que añadir sobre esto? Había algunos que vieron el film, ¿no tienen nada que añadir? ¿No hay alguien del primer ciclo que haya visto el film? [*risas*].

Intervención: [*inaudible*]

Deleuze: Es una primacía que no implica ninguna homogeneización. Lo he dicho, es exactamente como en Kant. Hay una dualidad entre lo que Kant llama entendimiento y lo que llama intuición. El entendimiento tiene primacía, pero esto no quiere decir en absoluto que la intuición es reducible al entendimiento. ¿Qué quiere decir entonces la primacía sin reductibilidad? A tiene primacía sobre B, y sin embargo B no se deja reducir a A. Si ustedes quieren, es un poco como si dijera: "Sí, los gobernantes tienen primacía sobre los gobernados, desde el punto de vista del gobierno, y sin embargo esto no implica una reducción de los gobernados a los gobernantes". ¿Por qué hay primacía, entonces? Yo creo que es muy simple, era ya la única razón para Kant: hay una primacía de lo activo sobre lo pasivo, o si prefieren, de lo activo sobre lo receptivo. ¿Por qué? Porque lo activo es lo que hace algo. Entonces, cuando Foucault reconoce una primacía del enunciado sobre lo visible, lo hace en nombre de la *actividad* del lenguaje en el cual se producen los enunciados, tal como en Kant hay una *actividad* del entendimiento y una *receptividad* de la intuición. No quiere decir nada más.

En lo que respecta al cine, no tiene que ver con la primacía, porque la primacía me parece que pertenece a una especie de reflexión filosófica sobre los dos términos irreductibles. ¿Puede decir que en este cine de lo audiovisual hay también una primacía del enunciado? Me parece que no. Supongo que habría que decir, o bien que en el cine no hay primacía, o bien que no tiene nada que hacer con la cuestión de la primacía, que para el cine no es una cuestión, no es una cuestión que le interese.

Entonces, después de esta retrospectiva, retomamos hacia adelante. Ya que no quieren decir nada, olviden todo esto y continuamos.

Clase 3
Segunda parte
Diagrama de poder y mutaciones diagramáticas. Introducción a la actualización del poder en el saber.

21 de enero de 1986

La última vez habíamos avanzado en la cuestión del poder de la siguiente manera. Una vez dicho que el poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas que corresponden a una formación, el poder se presenta en un diagrama. Yo le otorgaba mucha importancia a este término que Foucault empleaba una sola vez. ¿Por qué? Porque me daba una razón, o más bien una palabra cómoda, para señalar que ya no estábamos en el dominio del archivo. El archivo es el archivo de saber, y el diagrama de poder no se opone, pero se distingue del archivo de saber.

Ahora bien, hemos visto, y era nuestro principal objetivo la última vez, que había como dos caracteres del diagrama en tanto que exposición de las relaciones de fuerzas. Su definición general sería: "exposición de las relaciones de fuerzas". ¿Pero cuáles son los caracteres del diagrama?

El primer carácter del diagrama es que pone en presencia materias no formadas y funciones no formalizadas. Por eso se distingue del archivo del saber. La última vez vimos justamente en qué el poder se distingue del saber, por tanto mis dos caracteres del diagrama deben ser dos diferencias entre poder y saber. El poder sería entonces un conjunto de materias no formadas y de funciones no formalizadas, a diferencia del saber que presenta materias

formadas y funciones formalizadas, finalizadas. Todo saber implica una materia ya formada y una función ya formalizada, ya finalizada.

Sienten que si comprenden que todo saber implica una materia formada y una función formalizada, deben ya comprender por qué lo visible y lo enunciable intervienen al nivel del saber. Las materias formadas se distinguen por la visibilidad, en el sentido que Foucault dio a visibilidad, que no es simplemente la vista –lo vimos en el primer trimestre. Puedo decir que las materias formadas se distinguen por la visibilidad y las funciones formalizadas se distinguen por los enunciados.

Pero el poder nos habla de otra cosa. ¿Nos habla? Sí, no puedo decirlo de otra manera... El poder nos presenta otra cosa, considera materias no formadas y funciones no formalizadas. Ustedes me dirán: "¡Qué abstracto que es esto!". Espero que lo sea menos que la última vez... Pero precisamente es abstracto, es abstracto... En efecto, materias no formadas y funciones no formalizadas son la pura abstracción, son la materia en tanto materia, o la función en tanto función.

¿Cómo podría introducir allí la más ínfima variedad? La respuesta es simple: hay una gran variedad del diagrama o de los diagramas, por la simple razón de que las materias no formadas no son forzosamente una única y misma materia, y las funciones no formalizadas no son necesariamente una única y misma función. Pero se distinguen *únicamente* por la variable espacio-tiempo. Por tanto, para definir una materia no formada o una función no formalizada, solo podría tener en cuenta, según este primer carácter del diagrama, la variable espacio-tiempo.

Materia no formada será entonces una multiplicidad cualquiera. Se sobrentiende: humana. Ustedes me dirán: "¡Ah, pero 'humana' es una forma!". Sí, sí, sí, ya vamos a ver por qué no se puede escapar. Esto quiere decir que no se puede escapar a determinaciones del saber comprendidas en el poder. Es obvio, pero sean pacientes, ya vamos a comprender por qué no se puede hablar del poder en estado puro, solo se puede hablar del poder ya encarnado en un saber. Es forzosamente así. Pero esto no quita que valga la distinción de derecho.

Diré entonces "multiplicidad humana cualquiera" sin precisar en absoluto –y es por esto que pertenece al diagrama– de qué multiplicidad se trata: multiplicidad humana cualquiera en un espacio cerrado, siendo esa multiplicidad poco numerosa. He aquí un rasgo diagramático: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa en un espacio cerrado. Diría que hay aquí una categoría de poder. Es un rasgo diagramá-

tico o un rasgo de diagrama. Si ahora digo "controlar los acontecimientos principales –no preciso cuáles– en una multiplicidad numerosa situada en un espacio abierto", defino otro rasgo diagramático. La abstracción del diagrama no impide entonces sus variedades eventuales, puesto que dispongo de una variable espacio-tiempo que es ampliamente suficiente. Y hay todo tipo de multiplicidades. En efecto definiré desde entonces la multiplicidad por la manera en la que se esparce en un espacio. Las multiplicidades variarán según el tipo de espacio, y según la manera en la que ocupan el espacio. Tendré entonces una gran variedad en el diagrama o de un diagrama a otro.

Ven entonces que si digo "imponer una tarea a una multiplicidad poco numerosa en un espacio cerrado", o si digo "controlar los acontecimientos principales de una multiplicidad numerosa en un espacio abierto", doy categorías de poder. En cambio, digo que castigar, educar, hacer trabajar, enseñar, etc., no son categorías de poder, son categorías de poder-saber. Por supuesto que implican poder, pero son categorías de saber. ¿Por qué? Notarán que todos estos términos, en efecto, movilizan funciones formalizadas y materias formadas. Materias formadas son: escolares, obreros, prisioneros. Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa en un espacio cerrado, era la categoría de poder. Pero ahora estoy en lo concreto, no hay materia que no esté formada. ¿Qué es esa multiplicidad cualquiera? ¿Es una multiplicidad de niños? Entonces la función no será "imponer una tarea", será "enseñar". Enseñar a una multiplicidad de niños en un espacio cerrado que llamaremos liceo o escuela. Pero en la otra cuadra, imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa en un espacio cerrado se convierte: la materia formada deviene prisioneros y ya no escolares, e imponer una tarea cualquiera no es enseñar, es castigar. ¿Es sorprendente, después de todo, que haya castigo en la escuela y que haya escuela en la prisión? No. Responden a los mismos rasgos diagramáticos.

Y terminamos. Ustedes me dirán que de hecho el poder nunca está separado. Evidentemente, Foucault es el primero en decirlo. Pero si hago un análisis, es para distinguir lo que no está separado en la realidad. Lo que hay que llamar poder es el diagrama, que consiste en mezclar materias no formadas y funciones no formalizadas. Y distinguiría así los archivos del saber, que comienzan a partir del momento en que las funciones son formalizadas o finalizadas. Es decir, ya no se trata de imponer una tarea cualquiera, se trata o bien de enseñar, o bien de castigar, o bien de hacer trabajar en la fábrica, etc. Ya no se trata de un espacio cerrado cualquiera,

se trata a veces de una escuela, a veces de una prisión, a veces de un taller, a veces de un cuartel. He aquí el primer carácter del diagrama.

Y vimos la última vez el segundo carácter, por el cual el poder también va a distinguirse del saber. Es que el saber –lo vimos precedentemente, en todo el primer trimestre– procede siempre al interior de una forma, y mejor aún, de una forma a otra. Procede según la forma de lo visible, la luz; según la forma de lo enunciable, el lenguaje. Y mejor aún, procede de una forma a la otra, es decir entrelaza lo visible y lo enunciable. Mientras que el poder va de un punto a otro, el poder es un conjunto de relaciones puntuales y no formales. Hay un texto en el que Foucault emplea el término un poco extraño de "estado de poder"[1]. Creo que lo que hay que llamar "estado de poder" según Foucault es el punto; una vez dicho que el poder no cesa de establecer relaciones entre puntos, entre puntos en plural. ¿Qué es entonces un punto o un estado de poder, un punto de poder? Creo que es preciso tomar esto muy en serio porque será muy importante para nosotros.

Recuerdan que les decía que el diagrama es la exposición de las relaciones de fuerzas. Ahora bien, la relación de fuerza *no* se agrega a la fuerza. No existe la fuerza más su relación con otras fuerzas. La fuerza es fundamentalmente plural, solo hay fuerza en plural. Es decir, *la* fuerza es en su esencia relación con otra fuerza. Es con la fuerza que la palabra *uno* pierde todo sentido. No hay fuerza que no sea relación con otras fuerzas. Sobre esto Nietzsche había fundado su pluralismo de las fuerzas. Las fuerzas no son unificables. Era una idea muy simple, pero tan confirmada por la física, por la física de las fuerzas. Muy importante.

Decir que una fuerza está fundamentalmente en relación con otras fuerzas es decir que una fuerza no tiene esencia, sino que se define por el hecho de que afecta a otras fuerzas y de que es afectada por otras fuerzas. Una fuerza siempre afecta otras. ¿Ven? Una fuerza no tiene esencia, tiene solamente afectos. Una fuerza siempre afecta otras. Es lo que se llamará su espontaneidad. Incluso si está determinada a afectar a otras fuerzas, el aspecto bajo el cual afecta a otras fuerzas es su espontaneidad. El aspecto bajo el cual a su vez es siempre afectada por otras fuerzas es lo que se llamará su receptividad. En otros términos, una fuerza tiene afectos activos y afectos reactivos. Sus afectos activos expresan la manera en la que afecta otras fuerzas, sus afectos reactivos expresan la manera en la que es afectada por otras fuerzas. A sus afectos activos puedo llamarlos puntos de espontaneidad –así como así,

[1] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, op. cit., p. 113.

fantaseo, intento constituir un vocabulario–. Al otro aspecto, a los afectos reactivos, puedo llamarlos puntos de receptividad.

¿Qué es entonces un punto? Vuelvo a mi cuestión de un rasgo diagramático que expresa una relación de fuerzas, es decir una fuerza que actúa sobre otras fuerzas: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida; imponer una fuerza, que impone una tarea a una multiplicidad poco numerosa de otras fuerzas. Y les decía que se puede variar según los aspectos retenidos de un espacio-tiempo. Emplazar: una fuerza que emplaza otras. Emplazar, ser emplazado: emplazar, del lado de la fuerza que afecta, que emplaza otras fuerzas; ser emplazado, del lado de las fuerzas afectadas. Pero les decía que no existe solamente el emplazar, existe el seriar. Una serie jerárquica: primero, segundo, tercero, cuarto, quinto. Esto también es un rasgo diagramático, es decir una categoría de poder: una fuerza que pone en serie otras fuerzas. Tendría de nuevo dos afectos: seriar, ser seriado. Ser emplazado es un afecto reactivo, emplazar es un afecto activo. Lo mismo seriar, ser seriado, etc. Había dado todo tipo de ejemplos.

Observen que no hay que creer que los afectos reactivos son un mero simétrico… Hay una especificidad del afecto "ser emplazado" respecto del afecto "emplazar". Los afectos reactivos no son la simple repetición del afecto activo. Ser emplazado responde a emplazar, sí, es una relación de fuerza. En la escuela, por ejemplo, todos los alumnos esperan en la puerta, sin fumar, llega el maestro y se ponen en fila de a dos. La fuerza del maestro es emplazar. La fuerza de los alumnos es ser emplazados, pues se necesita una fuerza para servir de soporte a la fuerza. Ser emplazado es un afecto reactivo de la fuerza, como emplazar es un afecto activo de la fuerza. Ser emplazado es un afecto de receptividad.

No es lo mismo en el caso de los resultados de la composición escolar, allí se trata de una seriación: primero, segundo… trigésimo… Y se recorrerá en ambos sentidos, porque tienen dos tipos de profesores. Los profesores se distinguen por esto: aquellos que dan los resultados de la composición comenzando por el final, y aquellos que dan los resultados de la composición comenzando por el principio [*risas*]. No recorren la serie en el mismo sentido, no son los mismos afectos los que se distribuyen en la clase. Las jóvenes fuerzas pasivas que reciben la enseñanza del maestro no reciben en absoluto los mismos afectos.

Recuerdo muy bien que en mi infancia –abro un paréntesis– los profesores que comenzaban por el final eran considerados, con o sin razón, propiamente sádicos. Pues no cabe duda de que era original: hay menos profesores que

comienzan por el final que por el principio. Todo profesor que se distingue de la media no le parece claro al niño. Desde el momento en que no le parece claro, tiene fuertes razones para considerar que hay detrás una jugada sucia. Y en efecto, con los profesores que comienzan por el final no se da en absoluto el mismo tipo de emoción, es decir literalmente de afecto. Para empezar es completamente hijo de puta... [*risas*] porque para el último es un mazazo... [*risas*] Consideremos el otro caso, cuando el último llega a lo último. No es alegre... la angustia aumenta... [*risas*] Pero a mí me parece a pesar de todo menos inhumano. Inversamente, cuando se comienza por el final la angustia aumenta para el primero, se dice: "¿Entonces seré el quinto? ¿Seré el primero?". No está bien eso. Me parece que tiene algo que no está bien. Es preferible que el primero sea enviado de inmediato a su condición de primero. Es preciso que la humanidad crezca a medida que se desciende, mientras que cuando se comienza por el final se vuelve al primero cada vez más orgulloso. En cualquier caso, no es en absoluto la misma distribución de afectos en el aula. Solo al del medio le importa un comino [*risas*]. Le importa un comino todo, porque vaya en un sentido o en el otro, siempre está ahí, es el único que no se mueve. Comprendan que sobre una pequeña variación como esta, la distribución de los afectos en el campo social, es decir en la clase, en el espacio considerado, cambia considerablemente.

Puedo entonces definir el poder como toda relación de un punto a otro, si comprendo bien lo que quiere decir "punto". Y aquí sugiero que habría que comprender "punto" como el equivalente estricto de afecto. Un punto de fuerza no es el origen de una fuerza, es el afecto, es decir su relación con otra fuerza que la afecta, o a la cual ella afecta. Eso es lo que define un punto. Diría desde entonces que la relación de poder va de un punto a otro. Este es el desarrollo de la simple idea de que toda fuerza es plural, de que no hay más que pluralidades de fuerzas.

Retomo entonces un tema que habíamos esbozado un poco. De entre los diagramas, Foucault le atribuye mucha importancia al final de su vida al poder pastoral, a ese poder eclesiástico. ¿Por qué? Porque ve allí el primer poder que se propone individualizar a sus sujetos. ¿Pero cómo definir el poder pastoral, ese poder de iglesia? Foucault lo define a su manera, pero para mí evoca algo. He intentado decirles que toda esta concepción de Foucault es muy nietzscheana. Y es tan nietzscheana que literalmente no tiene ninguna necesidad de decirlo. Ahora bien, para lo que nos ocupa es mucho más importante el hecho de que Nietzsche es seguramente el primero en haber planteado en términos fríos y cínicos... no cínicos, en términos fríos,

la pregunta: ¿en qué consiste el poder del sacerdote? Y es quizá una de las cosas más novedosas en su filosofía. ¿Qué es el poder del sacerdote, en qué consiste? No digo cínico, para nada, digo que reclama una teoría positiva del poder del sacerdote. ¿De dónde proviene ese extraño poder? De allí que Nietzsche pueda exclamar, también al final de su vida: "Soy el primero en haber hecho una psicología del sacerdote"[2]. Y por psicología entiende algo muy elevado. "Soy el primero en haber hecho una psicología del sacerdote". Entonces Foucault sería el segundo. La gran psicología del sacerdote que hizo Nietzsche está en *Genealogía de la moral*, segunda disertación[3]. Pues no hace solamente una psicología del sacerdote, sino también una psicología de la mutación del sacerdote. Y esta segunda disertación de la *Genealogía de la moral* comienza por hacer una genealogía del sacerdote judío, para pasar a la psicología del sacerdote cristiano. No quiero retomar todo eso, es solo para que comprendan todavía mejor cuál es la cuestión en este asunto del diagrama y de la relación de fuerzas. ¿Cómo define Nietzsche al sacerdote cristiano, es decir al pastor? Y Nietzsche emplea a menudo la expresión "el pastor". ¿Cómo lo define? Lo define de manera muy extraña y muy bella: es aquel que vuelve la fuerza contra sí misma.

De allí la posibilidad de definir el poder sin hablar nunca del hombre. Veremos más tarde, muy pronto, que si todas las historias sobre la muerte del hombre en Foucault han sido tan mal comprendidas, es porque desde el comienzo no se comprende nada. Un diagrama de poder no hace ninguna apelación a la forma-hombre, aun si la presupone. Debe enunciarse por entero en términos de afectos y de relaciones de fuerzas.

Puedo decir entonces que si la primera determinación del diagrama es la mezcla de materia no formada y de funciones no formalizadas, la segunda definición del diagrama, que por otra parte equivale a la primera, es: una emisión de afectos o de singularidades que corresponden a un campo social, a un campo colectivo. Y concédanme que hay estricta implicación entre las definiciones. Son finalmente dos maneras de decir lo mismo. No sería difícil demostrarlo, pero en fin, no importa. Las dos dicen estrictamente lo mismo.

Y las dos definiciones nos dan dos diferencias del poder con el saber. El saber pasa por las formas y opera en las formas, el poder establece rela-

[2] Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2001, p. 122.

[3] Cf. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Bs. As., 1998, "Tratado segundo: Culpa, mala conciencia y similares".

ciones de un punto singular a otro. El saber considera materias formadas y funciones formalizadas, el poder solo considera materias no formadas y funciones no formalizadas.

Quizás comprendan mejor, entonces, mi pregunta de la vez anterior. Foucault emplea la palabra "diagrama" solo una vez, a propósito de las sociedades disciplinarias, es decir lo que considera que son nuestras sociedades. Y la última vez les decía que a nosotros, lectores de Foucault, nos queda este problema: ¿quiere decir que el diagrama de poder solo existe para nuestras sociedades y que antes, las otras sociedades, las sociedades precedentes estaban regidas por algo distinto a un diagrama de fuerzas? Por ejemplo: ¿el soberano reemplazaba el poder del diagrama? ¿Había un poder del soberano y no un poder del diagrama abstracto? Yo digo que no, con total seguridad que no. Pues el soberano no es a su vez sino una función formalizada, finalizada, que supone un diagrama. Entonces, hay que decir que hay diagrama en toda sociedad, en todo campo social cualquiera sea.

Esto va a llevarnos finalmente a un problema importante. Y lo vimos la última vez, pero quisiera añadir algo que preparará nuestro futuro. Decía que antes de nuestras sociedades disciplinarias tienen según Foucault las sociedades de soberanía. Se trata de otro diagrama, su diagrama no es disciplinario. "Disciplinario" designa cierto conjunto de relaciones de la fuerza con la fuerza. Pero no es la única relación. Una vez más, en un diagrama de soberanía ya no se trata de componer las fuerzas entre sí como en la disciplina, se trata de extraer de las fuerzas. El soberano es una fuerza que extrae de las otras fuerzas, es una potencia de extracción. Y extraer es un afecto activo, así como ser la fuerza sobre la cual se extrae algo es un afecto reactivo. Habrá entonces otra distribución de las singularidades en las sociedades de soberanía, habrá otra relación de fuerzas, pero habrá un diagrama. Hay que decir que el diagrama no está reservado a las sociedades disciplinarias, sino que hay un diagrama disciplinario tal como hay un diagrama de soberanía. Y entonces en el entusiasmo decía que en última instancia –son cosas de las que Foucault no se ocupó en lo más mínimo– en las sociedades llamadas "primitivas" hay un diagrama. Es el diagrama de las alianzas, que es un diagrama muy particular y del cual subsistirá algo, por ejemplo, en el diagrama de la feudalidad, con una red de alianzas pero constituidas de otra manera.

De modo que pueden multiplicar los diagramas, pueden hacer tantos diagramas como quieran. Sobre todo porque hay inter-diagramas. Y finalmente habría que decir que –y veremos qué tipo de problemas esto va a

arrojarnos, va a obligarnos a ver– los diagramas son siempre intermediarios. Más aún, que no pertenecen a un campo social, sino que son siempre intermediarios entre un campo social que está desapareciendo y un campo social que está naciendo.

Ven bien a dónde quiero llegar con esto: es algo que concerniría a una inestabilidad fundamental del diagrama. Las relaciones de fuerzas en un campo social son fundamentalmente inestables. ¿Qué es estable? Lo estable son los estratos, es la formación misma. Pero el diagrama, que es como el motor de la formación, es fundamentalmente inestable. Pero en fin, ya lo veremos.

Es por eso que según el texto de Foucault se podría hablar, les decía, de un diagrama napoleónico. Sucede que Napoleón está exactamente en la bisagra de la conversión de la sociedad de soberanía en la sociedad disciplinaria. Se presenta como la resurrección del antiguo soberano, del gran emperador, pero al servicio de una sociedad completamente nueva, que será una sociedad, un diagrama de organización del ganado. Una especie de pastor laico: la vigilancia del ganado. El diagrama napoleónico será la conversión de la sociedad de soberanía en sociedad de disciplina.

Para insistir más en que hay diagramas en todas partes, y muy variados, me digo entonces que podría darles deberes. Sería para los primeros ciclos... Me la agarro con ellos porque no quisieron hablar hace un rato [*risas*]. Serían problemas, como en geometría: "Construya el diagrama de feudalidad". Entonces si me hablan del caballero, tacho y pongo 0 [*risas*]. No habrían comprendido lo que es un diagrama. Es preciso que hablen solo de afectos, de singularidades, de relaciones de fuerzas. Se prohibirán entonces la palabra "caballero", y cada afecto será definido por una relación de fuerzas. Pero seguramente habrá una pequeña *x* que solo podrá ser efectuada a "caballo". Es muy interesante. ¿Quieren que les dé un deber como ese? ¡Inclusive para todos! Un estupendo examen escrito. Y después daré los resultados, las notas...

Intervención: ¿Comenzarás por el principio?

Deleuze: Comenzaría por el final, evidentemente [*risas*].

Y otro tema sería: según ustedes, ¿estamos todavía en un diagrama disciplinario o ya estamos en una sociedad que apela a un nuevo diagrama? Les hablaba la última vez de los partidarios de la idea de una era post-moderna en la cual ya habríamos entrado. Eso quiere decir ante todo que según ellos el diagrama ya ha mutado.

O bien podría preguntar: y la ciudad griega, ¿tiene un diagrama? Esto me interesa mucho porque al final de su vida Foucault convierte toda su reflexión –no toda, pero en parte– en una reflexión sobre la ciudad griega, que tiene una importancia particular. De modo que si salto hacia ese último libro, uno de los últimos, del cual todavía no hablé en absoluto, *El uso de los placeres*[4], me pregunto: ¿hay con qué encontrar allí un diagrama?

Y veríamos bien la originalidad del método de Foucault, porque habría que ver cómo Foucault define la ciudad griega, cómo la definían los historiadores antiguos, cómo la definen los historiadores contemporáneos. Sería un terreno privilegiado para evaluar directamente la originalidad de Foucault respecto de los historiadores. Me parece que lo que Foucault retiene como carácter esencial de la ciudad griega en *El uso de los placeres* es muy, muy interesante. Porque si tomo como criterio a los mejores historiadores actuales de la Grecia antigua, por ejemplo Vernant y Detienne, no digo que se oponga, pero sí que no coincide con los rasgos principales que retienen ellos. ¿Qué es lo que le impacta a Foucault en la ciudad griega?

No piensa que los griegos sean un "milagro". No se hace de los griegos una idea formidable. En este aspecto está lleno de ironía, sobrentendido respecto a Heidegger. No ve la gesta histórica-mundial en los griegos. Ve personas interesantes, pero en fin... no son nada del otro mundo [*risas*]. No, no son en absoluto los pastores del ser. Pero en un sentido, como sucede siempre, nos dice Foucault –y es una forma de humor–, hicieron mucho más y mucho menos, ustedes eligen, que ser los pastores del ser.

En fin, pueden leer *El uso de los placeres* buscando qué diagrama de la ciudad griega implica el libro. Tiene una idea muy curiosa, y es que los griegos inventaron algo muy extraño en las relaciones entre fuerzas. Piensan que la fuerza solo se ejerce legítimamente sobre otras fuerzas cuando ellas son libres. Se me preguntará qué son fuerzas libres. Y bien, sin duda remite a diagramas previos. Pero evidentemente remite al ciudadano griego. Se me dirá que caigo entonces en el error que yo mismo denunciaba: no puedo darme el ciudadano griego, el hombre libre, puesto que el hombre libre no es diagramático. No es que no exista, sino que no es diagramático. Es preciso que tome entonces otra palabra. No es simplemente una distinción de palabras. Diré "agentes libres", es decir que se supone que no están ya predeterminados por una relación de poder previa. Es una abstracción, puedo muy bien hacerla: agente

[4] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Bs. As., 2006.

libre, por oposición a los agentes que ya están determinados por relaciones previas de poder, por ejemplo los esclavos. Y la gran idea de los griegos es una rivalidad entre hombres libres. Creo que es esto lo que dice Foucault. Creo yo, pero está en ustedes leer y decir qué les parece. Su idea de los griegos me parece muy importante. Retomaremos todo esto, no está agotado, es solo para poner en marcha lo que viene. Su idea de los griegos es que si ellos hicieron una invención política –que no ha cesado de inspirar la democracia posteriormente–, si ellos son demócratas, lo son en el sentido de que para ellos los hombres libres están en estado de libre rivalidad.

¿Por qué es diagramático? Porque no digo en qué dominio. En todos los dominios, en el dominio cualquiera. No hay que asombrarse entonces de que las ciudades griegas no paren de hacerse la guerra. Se viven fundamentalmente como rivales. No son los bárbaros. Para un griego, los bárbaros no rivalizan con los griegos. En cambio, el griego rivaliza con el griego. La grecidad es la rivalidad de los hombres libres. Suprimamos "hombre", entonces, puesto que ya no puedo decirlo: es la rivalidad de los agentes libres, con los afectos correspondientes.

Tomen a Platón. Es sorprendente hasta qué punto Platón ha recogido esto. No es que esté de acuerdo, pero dice que en la ciudad griega es así. En todos los dominios. En la política se trata de rivalizar: los hombres libres, los ciudadanos se definen precisamente porque son agentes que pueden, que son capaces de rivalizar unos con otros. De allí el tema del griego: ser el mejor. ¿Quién es el mejor? Y la pregunta socrática está completamente ligada a esto. ¿Quién es el mejor? Entonces Sócrates se entusiasma: "¿Pero en qué dominio? ¿Hablas de la carrera? Si hablas de la carrera a pie, el mejor es el más rápido. Allí hay una respuesta simple. ¿Pero puedes decir lo mismo para la política, o para la medicina? ¿El mejor en medicina es el que cura más rápido?". Entonces el otro dice: "No, Sócrates, no es el que cura más rápido. Tiene que curar bien". "¡Ah! ¿Pero correr rápido no es correr bien?". Entonces el otro dice: "Sí Sócrates, pero ya no entiendo nada" [*risas*]. Entonces Sócrates dice: "Bueno, volvamos a empezar. El mejor médico no es el que va más rápido, por tanto el bien no es la rapidez". Y el otro no está seguro... "Bueno, entonces no es la rapidez". La rivalidad está todo el tiempo.

Hay un diálogo que creo que es uno de los más bellos de Platón, *El político*. Platón llega a decir –y por eso este texto inspira todo el poder pastoral–: *el político es el pastor de los hombres*[5]. Y entonces aparece mucha gente –es un

[5] Cf. "Argumento" al inicio del libro de Platón, *El político*, Alianza, Madrid, 2008.

gran teatro– que llega y dice: "¡Soy yo! ¡Soy yo!". Pasan todos. El pastor de los hombres es aquel que cuida del hombre como rebaño. Entonces llega el carnicero y dice: "¿Quién cuida del hombre tanto como yo, que le suministro carne?". El tejedor dice: "¡Ah, no! Soy yo, que lo visto, que le doy su propia lana. Sin mí sería como un cordero desnudo. Soy yo el pastor de los hombres". Y todos se pelean. Esa es la ciudad griega. Se planteaba una pregunta y todos respondieron: "¡Soy yo, soy yo, soy yo!". ¡Vayan a decirle eso al emperador de China! Allí no habrá rivalidad de los agentes libres. Habrá hombres libres, perfectamente, pero no entrarán en rivalidad, en rivalidad pura y directa. No rivalizarán. Tal vez rivalicen a escondidas, pero la rivalidad no es precisamente la relación por la cual pasan las fuerzas.

Es por eso que los griegos inventan los juegos olímpicos. Es el tema de la rivalidad de los agentes libres. Entonces forzosamente inventan las olimpíadas. Pero inventan también la democracia. La democracia no es la libertad, tampoco es la igualdad. Es el poder de rivalizar. El poder de rivalizar es un afecto.

¿*Comprenden? Diría que el diagrama de la ciudad griega es la rivalidad*, tal como decía que el diagrama primitivo es la alianza. ¿Y qué hay de sorprendente en que inventen la elocuencia? Diría que la rivalidad implica la forma del bien adaptable a cada dominio. Lo que define la rivalidad es la forma del bien en tanto que adaptable a cada dominio. ¿Cuál es la forma del bien en el dominio del habla? La elocuencia. Los griegos tendrán instituciones de elocuencia. La forma del bien en ciertos ejercicios físicos es, supongamos, la velocidad. Entonces los griegos tendrán las olimpíadas. Y todo es así. Tal como hay un diagrama disciplinario, un diagrama de soberanía, y mil otros diagramas, puedo decir que el diagrama de la ciudad griega es la rivalidad de los agentes libres. Una vez más, en una sociedad despótica, en una sociedad imperial, no puede haber rivalidad de los agentes libres.

Ven entonces nuestro problema. Nos encontramos ahora no como creíamos, con un único diagrama, sino frente a una multiplicidad abierta de diagramas. Nos viene bien, puesto que recuerdan que cada diagrama es él mismo una multiplicidad: multiplicidad de relaciones de fuerzas, multiplicidad de singularidades, de afectos. Cada diagrama es una multiplicidad, y hay una multiplicidad de diagramas.

¿Pero de dónde vienen entonces los diagramas? Es una pregunta importante. ¿Qué los recorre? ¿Qué es esa materia diagramática? Sin duda no hay principio ni fin, no hay origen de las fuerzas ni fin de las fuerzas. Solo hay avatares de las fuerzas, metamorfosis de las fuerzas. La cuestión del origen y

la cuestión del destino son descalificadas por el punto de vista de las fuerzas. ¿Qué quiere decir esto? Que no solamente hay mutaciones de un diagrama al otro, sino que todo diagrama es un lugar de mutación. Y eso es lo que define al diagrama: es un lugar de mutación.

¿Pero cómo definir, entonces una mutación? Lo dirá un corto texto en *Las palabras y las cosas*, página 229. Esto va a interesarnos porque también prepara nuestro porvenir. *Esas mutaciones que hacen que de repente las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y sabidas de la misma forma*[6]. De repente ya no se percibe de la misma manera, de repente se ve algo que no se veía antes, de repente se dicen cosas que no se decían antes. Me dirán que estamos en el dominio de lo visible y de lo enunciable. Por supuesto, estamos en el dominio de lo visible y de lo enunciable. Pero ha habido una mutación. Para que haya habido mutación, es preciso que haya pasado el diagrama. Lo que asegura la mutación es el diagrama. El diagrama es la mutación misma. Las relaciones de fuerzas están en perpetua mutación. Ya ni siquiera puedo hablar de "sociedad actual". La sociedad llamada actual es solo la conjunción de lo que está todavía desapareciendo y de lo que todavía está naciendo. Entre paréntesis, Gramsci ha dicho sobre esto, sobre este carácter interino de toda sociedad, cosas extremadamente profundas.

Esto nos lleva finalmente, entonces, a un punto muy, muy delicado: ¿de dónde viene el diagrama? Puesto que vimos que no presuponía formas, no puedo invocar ninguna forma. El diagrama es primero respecto de las formas, las formas derivan de él. Todavía no sabemos cómo, pero es primero respecto de las formas. Es primero respecto del saber, precede a todo saber. Sin lugar a dudas nada podría haberse sabido sin el diagrama, pero el diagrama no pertenece al dominio del saber. ¿De dónde viene entonces el diagrama? Ya veremos la respuesta de Foucault, por el momento contentémonos con lo que podemos. Hay que dar dos respuestas, que habrá que considerar consecutivamente.

Primera respuesta: el diagrama viene siempre del afuera. Lo acepto, el diagrama viene del afuera, ¿pero qué quiere decir eso? O bien no quiere decir nada, o bien exige un análisis de esta noción de "afuera". Podemos estar seguros de que exige un análisis de esta noción de "afuera". Y de que habrá que encontrar en Foucault esta noción de "afuera", que es tan importante que intitula un artículo en homenaje a Blanchot *El pensamiento del afuera*[7].

[6] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 213.

[7] Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

Diría entonces que el diagrama viene del afuera, pero no sabemos lo que puede entender Foucault por "afuera".

Segunda respuesta: el diagrama viene siempre de otro diagrama. ¿Por qué? Porque todo diagrama es mutación. Todo diagrama es mutación de un diagrama precedente que ya era mutación. El diagrama es fundamentalmente mutante, expresa en una sociedad las mutaciones posibles.

¿Cómo reunir ambas respuestas? Si siguieron todo lo que he dicho, diría que, si ustedes quieren, hay una definición muy simple de diagrama: es una tirada de dados. ¿Qué es pensar? Pensar es una tirada de dados. Todos somos mallarmeanos[8]. ¿Qué son los puntos sobre el dado? Son afectos o singularidades, son puntos singulares. Pensar es tirar los dados. Desde que piensan algo, han hecho una tirada de dados. Vuestro cerebro molecular tiró dados, y entonces dicen "yo pienso". Lo que le permite a Descartes decir "yo pienso" es que su cerebro hizo una tirada de dados. Cada vez que piensan, hacen una tirada de dados, o al menos vuestro cerebro la hace por ustedes. Tiro los dados, es decir emito una repartición de singularidades. Hacer una tirada de dados quiere decir producir una repartición de singularidades. ¿De acuerdo? Han sacado determinada combinación. Eso es un diagrama, una repartición de singularidades, una tirada de dados.

Solo que yo digo que todo diagrama viene de un diagrama precedente. Y bien sí, hay tiradas sucesivas. Se dan entonces una primera tirada de dados, porque no podemos remontarnos al infinito. La llaman diagrama 1. Y después se dan una segunda tirada, que dará el diagrama 2. ¿En qué relación está el diagrama 2 con el diagrama 1? Pueden concebir varios casos. O bien las tiradas son completamente independientes entre sí. La independencia de los casos es aquello a lo que apela la pura estadística: cada tirada se supone radicalmente independiente de la otra. Es el caso extremo. Segundo caso: la tirada de dados precedente fija condiciones bajo las cuales se arroja la siguiente tirada. Esto no suprime el azar, pero constituye un mixto que se llamará un mixto de azar y de dependencia. Si estaban el año pasado, hemos hablado de esto a propósito del cine. Era lo que nos parecía que debía llamarse reencadenamiento, y no encadenamiento: hay sucesión de dos tiradas de dados de tal modo que la segunda depende parcialmente de las condiciones producidas por la primera, determinadas por la primera. Los que conocen un poco en este campo saben que estoy describiendo lo

[8] Cf. Stéphane Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (*Una tirada de dados jamás derogará el azar*), 1897.

que se llama mixtos de aleatorio y de dependencia, o cadena de Markov, por el nombre del científico que estudió este tipo de encadenamientos o de reencadenamientos.

Yo creo que la relación de un diagrama con otro, con el diagrama siguiente, es típicamente una cadena de Markov. Es decir, cada diagrama es una tirada de dados, pero el segundo diagrama se reencadena con el precedente porque éste ha fijado condiciones bajo las cuales se realiza la segunda tirada. Típica cadena de Markov. Nos detuvimos sobre eso un largo rato[9], pero este año no tengo el tiempo. A quienes les interese, se remitirán a manuales estadísticos, de probabilidades, al capítulo sobre las cadenas de Markov, que actualmente juegan en matemática y en física un rol muy, muy importante.

Pero comprendan que este tema de que pensar es hacer una tirada de dados es por supuesto de Mallarmé, pero era también, e independientemente de Mallarmé, de Nietzsche. *Zaratustra* está repleto de esta concepción del pensamiento: *Cuando hayas lanzado los dados sobre la mesa de la tierra*[10]. Allí se trata incluso –pero es más de lo que nos haría falta– de la mesa que se parte, que se parte según una disyunción principal. Y si esta concepción del pensamiento les gusta, sería incluso muy importante confrontar al respecto a Mallarmé con Nietzsche. Es dudoso que quieran decir exactamente lo mismo, pero pertenecen al menos a la misma familia. En virtud de lo que acabamos de decir, uno se explica mejor la fórmula de Nietzsche, fórmula que cito porque el propio Foucault la citaba en su artículo sobre Nietzsche[11]: *La mano de hierro de la necesidad que sacude el cubilete del azar*[12]. Es la fórmula fundamental de Zaratustra. *La mano de hierro de la necesidad que sacude el cubilete del azar*. La repito porque es preciso que la sepan de memoria [*risas*].

No sé, ante todo no quisiera achatar esto y volverlo pasible de una fórmula científica. No digo que se reduzca a eso, pero digo que es evidente que implica una concepción que es ya una cadena de Markov. ¿Qué es "la mano de hierro de la necesidad"? Es el hecho de que toda tirada de dados precedente determina condiciones. Eso es lo necesario. Es el cubilete. ¿Qué es el cubilete cuando juegan a los dados? El cubilete parece ser un cubilete,

[9] Cf. Gilles Deleuze, curso del día 18/12/1984 perteneciente al 4º tomo de clases sobre cine, "Cine y pensamiento", de futura publicación.

[10] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Bs. As., 1995, "Los siete sellos (O: La canción "Sí y Amén"), p. 315.

[11] Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 1997.

[12] Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Edaf, Madrid, 1996, parágrafo 130, p. 181.

pero no, son las tiradas precedentes. Las tiradas precedentes determinan las condiciones a partir de las cuales se hace una nueva tirada. La nueva tirada es al azar, sí, pero en un mixto de azar y de necesidad, en un mixto de azar y de dependencia. Depende de condiciones fijadas por las tiradas precedentes. De modo que tengo una cadena de Markov.

Diría que de un diagrama al otro hay nueva tirada y redistribución según la segunda tirada. De modo que, por ejemplo, de las sociedades primitivas a las sociedades imperiales antiguas, arcaicas, de las sociedades arcaicas a la ciudad griega, de la ciudad griega al mundo romano, de Roma al feudalismo, del feudalismo a las sociedades de soberanía, de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias, hay que concebir una multiplicidad de nuevas tiradas, en las cuales el estado de las fuerzas, los puntos singulares, los afectos, se redistribuyen en cada etapa diagramática. ¿Comprenden? Lo cual sería una manera de restaurar evidentemente una suerte de historia universal, a la cual Foucault le tiene horror. Por tanto, al mismo tiempo hay que decir que no, que eso no es historia universal porque apela constantemente a mutaciones, a nuevas tiradas. Todo se vuelve a tirar, constantemente todo se vuelve a tirar.

Solo en los períodos de pesadumbre, o en los que estamos abatidos, ya no creemos que todo se vuelve a tirar. Pero siempre llegan las auroras, en las que uno se da cuenta de que una nueva tirada de dados es posible. Es decir, pensar se vuelve nuevamente posible. ¿Qué hay que hacer entretanto, entre dos momentos en los que es muy difícil pensar? Solo una cosa: agachar la espalda. Agachar la espalda bajo la mano de hierro de la necesidad, y esperar a que se ponga a sacudir el cubilete del azar.

Es trabajo práctico: en cualquier caso, cada vez que piensan, agitan una suerte de cubilete. ¿Qué hace que eso a veces funcione, y a veces no? Seguramente la potencia de los reencadenamientos. ¿Con qué se reencadena? Es complicado, y ya no es nuestro problema, pero Deligny, por ejemplo, que es muy importante en la búsqueda de nuevos métodos pedagógicos, se ha enfrentado al problema de los niños esquizofrénicos, de niños autistas. E hizo estudios extraordinarios, que de hecho no son estudios, sino una especie de práctica en la que siguió a estos niños en sus recorridos, sin esconderse en absoluto, para comprender lo que es el espacio. Y yo creo que es muy difícil, que es imposible comprender lo que sea, sea un animal, sea un hombre, o un enfermo, si no se lo sigue. Esa es la limitación del psicoanálisis: sobre un diván es difícil comprender algo, lo que sea. Deligny trabaja de una manera extraordinaria los trayectos de un niño esquizo, sus detenciones,

las líneas que traza en el espacio, los caminos acostumbrados, es decir los caminos que toma ordinariamente[13]. Y así como decía que *Pierre Rivière* invita al cine, con mayor razón aquí, los recorridos de un niño esquizofrénico invitan también a transcripciones cinematográficas que son indispensables para comprenderlos, para comprender esas marcas en el espacio[14]. Ahora bien, no se trata de un estudio teórico, porque es preciso apoyarse sobre esas marcas espacio-temporales de un niño para entrar en la más mínima comunicación con él. A mi modo de ver, los estudios de Deligny no tienen ningún equivalente en ninguna parte. Es muy, muy bueno.

Llego entonces a las conclusiones de esta segunda parte. Mi primera parte sobre el poder consistía en la discusión de postulados muy generales. Llegamos al final de mi segunda parte sobre el poder: ¿cuáles son las diferencias entre poder y saber? Y en el curso de esta segunda parte hemos hecho pasar estas diferencias a través de varios términos: el poder es la estrategia, por diferencia con los estratos; es el diagrama, por diferencia con el archivo; es la microfísica, por diferencia con la macrofísica o física molar. Y agrego que las formas –las formas son siempre las formas del saber, las formas del archivo, todo lo que está formado está ya archivado, es asunto de estratos– son objeto de una historia, mientras que las fuerzas son más bien objeto de una mutación, son objeto de diagrama. Diría, por comodidad, que las fuerzas están tomadas en un devenir. Y así como es preciso distinguir el saber y el poder, es preciso distinguir el devenir de las fuerzas y la historia de las formas. La historia es morfológica.

Esto quiere decir, una vez más, que todo este dominio del poder es informal, mientras que el saber es siempre formado. El diagrama es informal, va de punto a punto, es un sistema multipuntual, no formal. Es no estratificado. La materia no estratificada que invocaba Melville: "Vamos de estrato en estrato esperando encontrar el elemento no estratificado". Es no estratificado. Es inestable. Es difuso. Está en perpetua mutación. Es abstracto, sin ser no obstante general. Ven que esta es la única manera en la que puedo marcar la abstracción pero al mismo tiempo la variabilidad: es abstracto sin ser general. En efecto varía, no es general porque varía con las coordenadas de espacio-tiempo. Lo hemos visto. Y si quisiera intentar resumir todo, diría

[13] Para una muestra de esta práctica con niños autistas, que incluye dibujos con el trazado de estos recorridos, cf. Fernand Deligny, *L'arachnéen et autres textes*, Éditions L'Arachnéen, Paris, 2008 (Trad. cast.: Editorial Cactus, *en preparación*)

[14] Cf. Fernand Deligny. *Ce gamin là*, 1975, junto al director de cine Renaud Victor.

que de cierta manera –pero será preciso intentar comprender– es virtual. Pero así como decía que es abstracto sin ser general, diría que es virtual sin ser irreal, es virtual sin ser ficticio. ¿Por qué el diagrama es virtual? Porque está hecho de pequeñas emergencias, micro-emergencias, de pequeñas emergencias y desvanecimientos. A cada instante se recompone, lo que se dibujaba en él se desvanece en favor de otra cosa, en favor de otra relación de fuerza. Abstracto sin ser general, virtual sin ser ficticio, virtual sin ser irreal. En efecto, insistimos enormemente en la distinción que consiste en recordar lo siguiente: lo virtual no se opone a lo real, sino a lo actual. Hay una realidad de lo virtual. Lo virtual es real. Es inactual pero real. Lo que se opone a "real" no es "virtual", es "posible". "Posible" se opone a "real", sí, pero "virtual" no se opone a "real", se opone a "actual".

Entonces, puedo muy bien decir del diagrama que es informal, no estratificado, inestable, difuso, multipuntual, abstracto sin ser general, virtual sin ser ficticio o irreal. Último carácter, y todo esto gira alrededor de lo mismo: el diagrama no cesa de constituir el objeto de tiradas reencadenadas, cadenas de Markov.

Ahora bien, ¿recuerdan el ejemplo de AZERT?[15] Foucault decía: "Cuando digo AZERT, enuncio. Es el enunciado de la serie, de la sucesión de las letras sobre el teclado de una máquina de escribir francesa: A-Z-E-R-T". Si digo AZERT, enuncio la sucesión de las letras sobre el teclado de una máquina de escribir francesa. Es un enunciado. Pero esas mismas letras, decía él, no son un enunciado. Es distinto a un enunciado y sin embargo, añadía, algo casi semejante. Es casi un enunciado pero no lo es. ¿Se acuerdan? Ahora este texto de Foucault debe volverse luminoso.

En efecto, debemos distinguir dos niveles. Primer nivel: una tirada de dados que no es simplemente al azar. Pero eso es normal, puesto que vimos que en una cadena de Markov no había azar puro. No es un tiro al azar, es una emisión de singularidades, siendo cada letra una singularidad, un punto singular. A-Z-E-R-T es una emisión de singularidades. ¿Según qué? Ya lo vimos, no de acuerdo al puro azar. Yo podría hacer una emisión de letras según el puro azar. Si digo de golpe B-E-K-P, acabo de hacer una emisión al azar. Y se me puede pedir que haga 20... O más bien, haría falta que sean personas diferentes, porque a mí ya me habrá predeterminado mi primera emisión. Pero A-Z-E-R-T no es una emisión al azar, es ya una

[15] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., pp. 241-243; y Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 137.

emisión según las leyes estadísticas de frecuencia en lengua francesa. Pero no puras, sino acopladas con leyes concernientes a la relación de los dedos, de las relaciones digitales. Por tanto, una mezcla de relaciones de frecuencia literal y de relaciones dinámicas digitales. Es complejo. Puedo decir que es típicamente un mixto de necesidad y de azar. Han hecho una emisión de singularidades. No es todavía un enunciado. En cambio, dicen "AZERT" y enuncian, ahí hay un enunciado. ¿Por qué? Foucault nos dice que es como si hubieran trazado la curva que pasa en la vecindad de los puntos singulares.

Y yo les decía que en la teoría de las ecuaciones diferenciales en matemáticas –poco importa que la conozcan o no, la cuestión no es esa, los que no saben nada deben entender lo que digo– tienen la distinción entre dos niveles de existencia matemática. ¿Cuáles son los dos niveles de existencia matemática? Repartición de los puntos singulares... Los puntos singulares en matemática son por ejemplo vértices, nudos, nudos de curvas, focos de curvas, cúspides. La singularidad es ella misma una noción matemática. Tienen entonces un primer nivel de existencia: la repartición de las singularidades en un campo de vectores. Es estupendo porque, créanme, no tienen necesidad de saber ni una palabra de matemática para comprender esto. Tendrían necesidad si quisieran hacer matemáticas, pero para comprenderlo conceptualmente no. Repartición de las singularidades: emito singularidades en un campo de vectores, lanzo mis puntos. Este es un dominio de existencia en matemática. Segundo nivel de existencia: trazan la curva que pasa por esas singularidades, o más bien que pasa por la vecindad de esas singularidades. Ahora bien, esto ya no remite simplemente al campo de vectores, supone lo que se llamará en matemática una integración. Las curvas son curvas integrales. Tienen entonces el dominio de las singularidades repartidas en el campo de vectores, y tienen luego el trazado de las curvas integrales que pasan por la vecindad de las singularidades. Y por supuesto que en matemática son indisociables. Pero que sean indisociables no impide que difieran en naturaleza. Son dos operaciones distintas.

Y bien, comprendan que es exactamente el problema saber/poder. El poder es la emisión de singularidades, la distribución de singularidades. Lo hemos visto. Los estratos, el saber, es el trazado de las curvas que pasan por la vecindad. Me conceden entonces que va de suyo que ambos son inseparables, y sin embargo distintos. Son inseparables porque ustedes saben de la existencia de los puntos singulares, pero ignoran su naturaleza, permanecen indeterminados, es decir no se sabe si son cúspides, o puntos de inflexión, o nudos, o focos, en tanto no tengan las curvas integrales que

pasan por la vecindad y que son lo único que les dice cuál es su naturaleza. La emisión de singularidades es por tanto inseparable de las curvas integrales. Inversamente, las curvas integrales son inseparables de la repartición pura de singularidades en el campo de vectores. Y bien, es lo mismo: las relaciones de fuerzas se actualizan en las relaciones de forma que constituyen el saber. ¿Comprenden? Es una cuestión de actualización.

Desde entonces, si digo a muy *grosso modo* que el poder se actualiza en el saber, que lo estratégico se actualiza en los estratos, la pregunta que nos queda en esta tercera parte es: ¿qué significa actualizarse? Actualizarse quiere decir dos cosas. Lo digo de inmediato para que me sigan mejor. Actualizarse quiere decir por un lado integrarse, y por otro diferenciarse. ¿Qué es lo que se actualiza? Lo que se actualiza es una virtualidad en tanto que es real pero no actual. ¿Qué hace una virtualidad cuando se actualiza? Hace dos cosas, las dos a la vez: se integra y se diferencia. Si se comprende esto, ya no habrá problemas en cuanto a la relación poder/saber. Actualizarse es integrarse y diferenciarse.

De allí el primer punto: ¿qué quiere decir que las relaciones de fuerzas, que son evanescentes, inestables, etc., se actualizan? Tienen una materia fluyente, la materia no formada. Tienen funciones difusas, las funciones no formalizadas. Y actualizarse quiere decir fijar la materia, desde entonces formarla, y finalizar la función, desde entonces formalizarla. Todo lo que digo es que para actualizarse es preciso que las relaciones de fuerzas se integren.

Esta idea es entonces muy simple y a la vez muy complicada. De modo que ustedes pueden elegir lo más simple o lo más complicado. Lo más simple está muy bien, es muy claro. Foucault nos dirá que para comprender el campo social nunca hay que partir de las instituciones porque las instituciones son las integraciones. Son integraciones, son curvas integrales, son curvas de integración de las relaciones de fuerzas. Las relaciones de fuerzas, que son micro-poderes, se integran en las grandes instituciones. Las instituciones son molares. Las instituciones molares, es decir las instituciones de conjunto, son las integraciones de las relaciones de fuerzas, de toda esa microfísica del poder. Y es por eso que no había que partir del Estado ni de una institución cualquiera para comprender el poder. Es que el Estado, y muchas otras cosas, son procesos de integración. ¿De qué? De las relaciones de poder que son relaciones diferenciales. Es muy simple. Esto es lo que quiere decir "microfísica del poder". Como dice Foucault, el Estado es un estado terminal, es una forma terminal. Las instituciones son formas, son formas que integran micro-relaciones de poder.

De modo que si hubiera que designar con un nombre las relaciones de poder, las relaciones de fuerzas, el nombre "Estado" no sería para nada conveniente. ¿Cuál sería el nombre conveniente? Lo dice en una entrevista publicada por Dreyfus y Rabinow en su libro sobre Foucault[16]. En esa entrevista Foucault dice muy bien que habría que resucitar el viejo término de "gobierno", tomándolo en el sentido más general que tenía antaño, para designar literalmente todas las relaciones de fuerzas cualesquiera sean. El pastor gobierna el rebaño, la niñera gobierna los niños... Los llamamos gobernantes. Toda fuerza que impone una tarea a una multiplicidad cualquiera será llamada gobernante. Es decir, el gobierno pertenece aquí al micropoder. Toda relación de fuerza tal que una fuerza impone una tarea a una multiplicidad de otras fuerzas repartidas en un espacio restringido, es un gobierno. Se puede ser gobernante de niños, gobernante de ciudadanos, todo remite a lo mismo. El gobierno precede al Estado, puesto que el gobierno se dice adecuadamente de las relaciones de fuerzas, mientras que el Estado no hace más que encarnar. El gobierno expresa las relaciones moleculares que constituyen el poder, mientras que el Estado y otras instituciones son las curvas integrales que actualizan esas relaciones de fuerzas.

De modo que Foucault será muy enérgico al decir: "Ustedes saben, no hay esencia del Estado. ¿Por qué las personas se preguntan cuál es la esencia del Estado? El Estado es un proceso. No hay Estado, hay procesos de estatización". Y aquí también hay que generalizar la observación de Foucault. Pues lo mismo se dirá de la familia. La microfísica del poder no es una operación que consistiría en buscar en pequeños conjuntos el secreto de los grandes conjuntos. No se hace microfísica explicando el Estado por la familia. La microfísica apela a una diferencia de naturaleza entre lo instituido, el dominio de lo que es instituido, y relaciones de otra naturaleza supuestas por todo lo que es instituido. De modo que la familia es también una institución molar. Hay que decir que no hay familia, sino que hay un proceso de familiarización que varía, y que se define porque integra *tal* tipo de relación de poder, *tales* afectos, *tales* singularidades en el campo social. El Estado integrará otros.

Y depende de los campos sociales. Cosas que eran en otro campo social integradas por la familia, podrán ser integradas por el Estado. Puede ser que una institución prevalezca sobre otras. Y esto varía en todas las épocas.

[16] Cf. "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit.

Todos los estratos son perpetuamente recompuestos según las relaciones de fuerzas que se encarnan en ellos. Si toman una época dada, por ejemplo el siglo XVI, tendrán que preguntarse: ¿qué tipo de relación de fuerza encarna una institución como la familia? ¿Y qué tipo encarna el Estado? ¿Y la Iglesia? Y hoy en día no tendrán las mismas respuestas. Como suele decirse, cosas que eran cuestión de la familia han pasado al Estado. Bueno, supongamos que es así. Pero esto simplemente quiere decir que los procesos de familiarización, los procesos de estatización, varían según los estratos considerados. Pero cualquiera sea el estrato considerado, no tienen una familia, no tienen familias, ni siquiera una estructura –ven hasta qué punto no es nunca estructuralista–, tienen procesos de familiarización, tienen procesos de estatización. Son exactamente integraciones... Bueno, no exactamente, son el equivalente, si ustedes quieren, de lo que los matemáticos llaman una integración.

Diría entonces que en nuestra lectura de Foucault las instituciones son exactamente instancias molares que actualizan, que integran relaciones de fuerzas moleculares. Pero lo que resultaría entonces muy interesante es seguir la historia de las instituciones. Yo decía que hay un devenir de las fuerzas, pero hay una historia de las formas. Desde entonces hay una historia de las instituciones. Habría que hacer una historia de cada gran instancia molar que integra, de manera muy variable según las épocas, las relaciones de fuerzas, y ver qué relaciones de fuerzas. Comprenden que esto abre a la historia todo un campo enorme.

¿Y qué son esas instancias molares? Para el caso de la familia, supongamos que es el padre. La integración como proceso institucional se hace en función de una gran instancia molar. Para la familia, el padre. Para la política la gran instancia molar puede ser el soberano, el rey. En las sociedades de soberanía las relaciones de fuerzas se integran políticamente en torno de la persona del soberano. La integración jurídica se hace en torno de la instancia molar de la ley. Esto debe sorprenderlos menos. Vieron en nuestra primera parte sobre el poder la gran crítica de la ley en Foucault. Nos decía: "Ustedes saben, la ley nunca es otra cosa que la resultante de los ilegalismos". Nos proponía esta noción insólita de ilegalismo, que vale a nivel microfísico. ¿Ven lo que quería decir? La ley es una forma de integración, es una forma, es un proceso de actualización. Puedo decir también que hay una gran instancia molar económica. Puesto que "económica", "política", "familiar", etc., se distinguirán en el nivel molar, en el nivel de las formas, puedo muy bien decir que hay una gran instancia económica. ¿Cuál es? Supongamos que el dinero.

En fin, puedo despejar instancias molares que tienen ellas mismas una historia: historia del dinero a través de los campos sociales, historia del padre a través de los campos sociales, etc.

¿Y para la sexualidad? ¿Hay una instancia molar? Sí, la hay. La instancia molar en torno de la cual se actualizan, se integran todas las relaciones micro-sexuales, micro-sexuadas, es lo que se llama "el sexo". De allí que una de las tesis fundamentales de *La voluntad de saber* de Foucault es reivindicar una sexualidad sin sexo[17]. Es todo el final del libro, que es espléndido. No comprenderán nada de la sexualidad si no la despegan de esa gran instancia molar que no hace más que actualizarla, o que actualiza sus efectos. A saber, el sexo. Una microfísica de la sexualidad debe ignorar esta instancia molar. ¿Pero qué es una sexualidad sin sexo?

Este sería un buen momento para volver a fijar tanto la diferencia como la complementariedad entre lo molar y lo molecular, entre lo micro y lo macrofísico. No hay que dejar escapar esta ocasión porque ¿a qué puede llamar una sexualidad sin sexo? Uno siente que Foucault insiste mucho en que partir de la noción de sexo es una muy mala manera de pensar la sexualidad, que eso no funciona así: "Sí, sí, la sexualidad está integrada en el sexo, pero no está bien, no es bueno confundirla con dicha instancia". ¡Qué ajuste de cuentas con el psicoanálisis que hay allí! Es el final de *La voluntad de saber*.

Aquí es preciso tomar riesgos, porque Foucault nos deja un poco.... Afortunadamente no son grandes riesgos los que tomamos. ¿Qué podía tener en la cabeza con esta historia de la sexualidad molecular o sexualidad sin sexo? No invento yo esta expresión, el llamado a una sexualidad sin sexo constituye el objeto de todo el final de *La voluntad de saber*. Por mi parte, creo que Foucault pensaba en algo muy, muy preciso. Quiero decir que era un guiño a un gran autor que despejó esto maravillosamente, a Proust. No quiero decir que se inspiraba en Proust, quiero decir que allí se encontraba con él. Voy a contarles esto, porque tengo la impresión de que no se comprende muy claramente.

¿Cuál es la concepción muy curiosa que se hace Proust de la sexualidad? Y ya verán en qué sentido esto nos abre todo para una comprensión de este problema de la sexualidad molecular y del sexo molar. Cuando hablo de una muchacha o de un chico, designo, hablo en términos molares. Casi diría que hablo en términos estadísticos. Estadísticamente hay muchachas y muchachos. Una muchacha es una criatura estadística, un muchacho es

[17] Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., pp. 182-194.

una criatura estadística. Podría detenerme aquí, pero en *Sodoma y Gomorra*[18] –y no es por azar que toma este título– Proust va a explicarnos que hay tres niveles. Solo que lo explica de una manera tan bella que uno no llega a seguirla. Es demasiado bella. Hay tres niveles –y esto puede ser una relectura de todo *En busca del tiempo perdido*–.

Hay un nivel de los grandes conjuntos molares. ¿Qué son? Diría que en un campo social los grandes conjuntos molares son el conjunto de los amores heterosexuales que se distribuyen en dicho campo. Es un conjunto estadístico. Y si leen todo *En busca del tiempo perdido*, verán que los amores heterosexuales se presentan bajo esa forma. Sería una primera capa, un conjunto que atraviesa todo el campo social. Pero este conjunto tiene tantos accidentes, le cuesta tanto funcionar normalmente, que uno se dice que es sospechoso, que hay algo por debajo.

¿Y qué hay debajo de este conjunto horizontal –en música se diría un conjunto melódico? ¿Qué hay, según Proust, bajo este conjunto horizontal de los amores heterosexuales que se distribuyen en una sociedad? Hay un descubrimiento que nos hace temblar de horror: dos series verticales homosexuales. Bajo los tejidos de relaciones en las que el hombre remite a la mujer y la mujer al hombre, hay dos series punteadas, dos series verticales, una según la cual el hombre remite al hombre, y otra según la cual la mujer remite a la mujer. Son las dos series homosexuales: la del hombre llamada "de Sodoma", la de la mujer llamada "de Gomorra". Y estas dos series homosexuales, independientes una de la otra, cara a cara una con la otra, están bajo una predicción abominable: cada uno de los sexos morirá de su lado. Es el dominio de la vergüenza y de la culpabilidad, en todo caso el dominio del secreto.

Todo eso es lo que dice Proust. Y a menudo nosotros, lectores, nos detenemos ahí. Porque siempre nos gusta que nuestros grandes autores sean autores de la culpabilidad [*risas*]. Y entonces nos decimos que no hay nada más allá. Pero no es el caso para Proust, porque la culpabilidad existe, pero él la hace un asunto propio con cierta soltura.

En efecto, hay un tercer dominio. ¿Cómo nombrarlo? Ya no habría que llamarlo ni horizontal ni vertical, sino transversal. Quisiera que hoy terminemos con esto, así pueden reflexionar. ¿Qué es este nuevo dominio, este tercer dominio?

[18] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. 4. Sodoma y Gomorra*, Alianza, Madrid, 1981.

Esquematizo [*se dirige al pizarrón*]... Habría que hacer el siguiente cuadro. He aquí un hombre global, molar. Lo llamo H_1. Y Proust nos dice: "Es globalmente un hombre por predominancia de un polo, pero tiene los dos sexos". Es de predominancia h, pero tiene h y m. ¿Me siguen? Solo que hay que poner esta condición: tiene los dos sexos pero están tabicados. Es una idea fundamental en Proust, todo está siempre tabicado, es decir que nunca se comunica. En Proust las cosas están siempre en cajas. Hay que abrir la caja y sacar lo que hay. Es siempre una especie de diablo, de jardín japonés, lo que uno saca de la caja.

Tengo entonces mi hombre H_1. Tiene los dos sexos tabicados, es decir que no va a poder arreglarse solo. Ustedes saben que hay animales así, los caracoles. El caracol es hermafrodita, pero no puede fecundarse solo, es preciso que vaya a buscar otro caracol, que por su parte es también hermafrodita. Es estupendo... Pero presten atención, no hay razón para envidiar a los caracoles [*risas*]. Observen que ya tienen ahí lo virtual. Para actualizarse es preciso que pase por el otro. El caracol es un hermafrodita, sí, pero virtual. Sin embargo es real. Es real, tiene los dos sexos, pero no es actual, solo puede actualizarse si pasa por la relación con otro caracol. Es lo que se llamará el saber de los caracoles [*risas*].

[*Vuelve a dibujar en el pizarrón*] Esta es $Mujer_1$. Y ella también tiene dos sexos, con predominancia del polo femenino. Es globalmente, molarmente mujer.

Pero sienten que esto no basta. Si quiero hacer una verdadera combinatoria de todas las situaciones posibles, no puedo hacerla de a dos. Tengo necesidad como mínimo de cuatro términos. En efecto, ¿por qué un hombre se uniría forzosamente a una mujer y una mujer a un hombre? Es posible –es condenable pero es posible– que un hombre se una a un hombre y una mujer a una mujer. Necesito otro hombre y otra mujer. Necesito un H_2, que es él mismo hombre y mujer, y de una M_2, que es ella misma mujer y hombre. ¿Comprenden?

Tengo entonces la base molecular mínima. Intentemos las combinaciones, la combinatoria molecular. Sienten que mientras permanezco en H_1, H_2, M_1, M_2, estoy en el sexo. Ya cuando estoy –y tal vez esto sea solo el comienzo– en h y m, con la combinatoria posible, he pasado a lo molecular. Es decir, difiere en naturaleza. Intentemos la combinatoria. Parto de H_1 [*vuelve al pizarrón*]. Entonces digo que H_1h, es decir el hombre considerado bajo su polo-hombre, puede entrar en relación... ¿con qué? Con H_2h o con H_2f. Globalmente diría que es homosexualidad, molecularmente no es lo mis-

mo. Proust le otorga una importancia enorme a esto. Para esta relación, se terminó. Luego puede entrar en relación con F_1f, y puede entrar en relación con F_1h. No tomo en cuenta F_2 puesto que no presentaría una combinatoria nueva. Tengo 4. Por otra parte, puedo considerar ahora... No me voy a orientar nunca, no hice mi cuadro muy bien... Voy a considerar H_1f. Puede entrar en relación con... pero no tengo que fiarme... dudo porque hay casos que ya están tomados... H_1f puede entrar en relación con H_2h. Veamos si lo tengo... Sí, lo tengo. Y este puede entrar en relación con H_2f... ¡No! No es una relación. Puede entrar en relación con F_1f... Ya está, paso a otro. Tengo F_1f con H_1h... ¡Ya no sé, no puedo más! ¡Voy a reventar! [*risas*]. Luego este puede entrar en relación con F_1h... tampoco lo tengo. Esto me da 2... 4... 6... tengo que tener 7 combinaciones. Y bien sí, tengo mi séptima combinación, debe ser F_1f... ¡Oh, me pierdo! Estamos demasiado cansados... ¿Tengo F_1f y F_2f? ¿No lo tengo? Entonces son 4, 6, 8... ¡Hay una de más!

Intervención 1: Es la de arriba...

Deleuze: ¿Es la de arriba la que no va? No, esa va...

Intervención: Puso dos veces H_1f con F_1h.

Deleuze: Escuchen, ya no entiendo nada... Me encuentro en la situación grotesca del profesor de matemática que se equivoca en su demostración [*risas*]. Voy a reverlo, y si la semana que viene tengo tiempo...

Pero observen el principio. ¿Por qué digo que esto es muy importante en Proust? Porque solamente esto puede explicar la manera en la que multiplica los tipos de homosexualidad, todo su tema de que existen combinaciones tales como: el homosexual varón, por ejemplo, puede esperar de una mujer lo que el hombre le daría; e inversamente, hay homosexuales mujeres que pueden recibir de un hombre lo que esperan de una mujer. De modo que las dos series homosexuales están completamente disgregadas.

Es en este sentido que digo que Proust ha pulverizado completamente la culpabilidad. La culpabilidad existe en un segundo nivel, pero en un tercer nivel estalla por todos lados. Y lo que le interesa es evidentemente el tercer nivel, es decir su gran idea, su gran tema de una sexualidad vegetal y por tanto inocente. Sexualidad vegetal e inocente que va a sobrepasar las series de culpabilidad. Es por eso que me parece tan enojoso que nos detengamos

en las dos grandes series de Sodoma y Gomorra, que son todavía series estadísticas.

Y la única razón por la cual desarrollé este tema, es porque a este nivel se trata efectivamente de una sexualidad sin sexo. ¿Cómo se presenta? Únicamente con los datos siguientes, con las variables siguientes: el cuerpo y sus placeres. La expresión "el cuerpo y sus placeres" interviene de manera constante en Proust. Y no habrá que asombrarse por el hecho de que, cuando Foucault hable de una sexualidad sin sexo, encontremos de manera corriente los mismos términos bajo su pluma: "el cuerpo y sus placeres". Y creo que si Foucault rechaza la noción de deseo, es precisamente porque se atiene a esta idea del cuerpo y sus placeres como la única expresión directa de una sexualidad sin sexo.

Ven que llegamos aquí a una sexualidad molecular, mientras que los otros dos niveles eran niveles estadísticos, o molares, o globales. Más aún, Proust llega a decir placeres "locales", oponiendo local a global en todos los sentidos del término.

Recuerden bien dónde estamos porque yo no puedo más.

Clase 4
Primera parte
Paréntesis: Foucault en los problemas prácticos del izquierdismo.

28 de enero de 1986

Intervención: *(Inaudible. Se escucha una referencia a que "el saber deviene poder" y a los "representantes del izquierdismo")*.

Deleuze: ¿Representantes? Si entiendo bien, te refieres al marxismo y al existencialismo. Muy bien. Al igual que la última vez, comenzamos por un paréntesis. Me viene tan bien lo que dices, que quisiera que lo piensen para más tarde. Así que haré no una puesta a punto respecto de algo que ya habíamos visto, dejado atrás, como la última vez, sino una especie de advertencia que solo adquirirá sentido más tarde. Abro un paréntesis, en efecto, sobre cómo plantear el problema, por ejemplo, de las relaciones del pensamiento de Foucault con el marxismo, la fenomenología o el existencialismo.

Comprenden que es una cuestión que no pasa simplemente por teorías. Más aún, creo que si no son conscientes de cierto problema práctico –una vez dicho que la filosofía de Foucault siempre se ha reivindicado práctica–, no pueden comprender cómo Foucault se situaba él mismo respecto del marxismo o de la fenomenología. ¿Qué es el problema práctico? Vuelvo a un tema muy simple. Por lo que comienzo hoy entonces es más bien un programa de trabajo. Más tarde intentaremos cumplirlo con más detalle.

Algunos de ustedes, en esta sala, son demasiado jóvenes para haber vivido 1968. No es que quiera ponerme nostálgico de esa época, es solo que viendo la manera en la que tratan aquella época algunos autores, que a veces incluso se dicen filósofos, uno se dice que algo no va en sus cabezas. Al leerlos uno tendría la impresión de que 1968 es una historia que sucedió en la cabeza de los intelectuales parisinos. No es así, ustedes comprenden. 1968 es un efecto local, en Francia, de una serie de acontecimientos mundiales y de corrientes de pensamiento internacionales. Y como hoy en día hay provisoriamente una especie de desierto que nos apena a todos, nos cuesta concebir un período reciente que ha sido un período de abundancia. Pero si se quiere comprender lo que pasó en 1968, creo que hay que tener en cuenta una larga historia en la que se entrecruzan esos acontecimientos mundiales y esas corrientes de pensamiento internacionales.

A través de esto pienso ya responder a tu pregunta, porque no se trata de confrontar el pensamiento de Foucault con el marxismo abstractamente o con la fenomenología abstractamente, se trata de ver cómo todo eso se ha anudado y cómo las relaciones entre todo eso son inseparables de acontecimientos que sucedían o de corrientes que se dibujaban en el pensamiento.

¿Qué es lo fundamental que ha pasado a todos los niveles? Ha sido, me parece, un cuestionamiento del centralismo. Sea el centralismo práctico en la acción política, sea el centralismo al nivel de los centros de pensamiento. ¿Cómo se expresaba este cuestionamiento del centralismo práctico o teórico? Si hago la sucesión de los acontecimientos, si considero los acontecimientos, diría –para no remontarme muy lejos– que de cierta manera lo que ha estado casi en la base de esta crítica del centralismo es la experiencia yugoslava. Y la experiencia yugoslava, que tuvo una importancia muy determinante, es la ruptura de Tito con Stalin y todo el tema de la autogestión que venía de Yugoslavia. Ese ha sido un momento esencial.

Lo que digo es sumario, les pido a todos aquellos a los que todo esto les diga algo que reflexionen sobre estos puntos puesto que los volveremos a encontrar a un nivel más detallado más tarde. Asigno como especies de singularidades en una historia. Digo que la experiencia yugoslava es la primera singularidad.

Segundo momento, segunda singularidad: la doble represión, la represión stalinista en Hungría y luego en Checoslovaquia. El movimiento checoslovaco fue esencial.

El tercer factor que creo fue muy importante fue el desarrollo en Norteamérica de movimientos que se oponían al centralismo sindical. Todo

un movimiento obrero que ponía en tela de juicio el centralismo al nivel de los sindicatos. En Norteamérica fue muy importante a este nivel un tal Romano[1], quien delineó las estrategias, lo que presentaba como las estrategias de una nueva clase obrera. El tema de una nueva clase obrera es importante porque en Europa y en Francia se delineaba también la idea de un nuevo sindicalismo agrícola y el tema de si la clase obrera se define de la misma manera que en los tiempos de Marx. En Francia el tema de un nuevo sindicalismo agrícola se desarrolla con un pensador que se llama Serge Mallet[2], y el problema de una nueva clase obrera, con una nueva estrategia de lucha, se cristaliza muy extrañamente alrededor de Sartre, en particular con un autor muy cercano a Sartre que es Gorz, que intitula artículos y un libro con este tema de una nueva clase obrera[3]. Necesidad, entonces, de redefinir la clase obrera.

Todo esto agitaba mucho prácticamente. Tomo en cuenta solo acontecimientos: un nuevo tipo de lucha, la idea de que se formaba un nuevo tipo de lucha, de la que todavía tenemos muy poca idea. Pero les hablo de esto, una vez más, porque estoy convencido de que lo volveremos a encontrar.

He delineado cierto número de acontecimientos, y digo que se entrelazan con corrientes de pensamiento. ¿Cuáles eran? Creo que en el origen de todo, para rendirle este homenaje, está el joven Lukács. Digo el joven Lukács puesto que *Historia y conciencia de clase*[4] es un libro de juventud del que después hará su autocrítica. Pero en *Historia y conciencia de clase* aparece ya, y de una manera muy aguda, el problema de nuevas formas de lucha y... ¿cómo decirlo?... de la producción de un nuevo tipo de sujeto histórico, es decir de una nueva clase obrera. Veremos la importancia de todo esto. Nuevo tipo de lucha y literalmente producción de un nuevo sujeto de la historia, de una nueva subjetividad. Es al interior del marxismo, en Lukács, que este problema aparece con más nitidez.

La segunda etapa –y ellos conocen muy bien a Lukács– es la escuela de Frankfurt, que insiste enormemente sobre un nuevo tipo de subjetividad y

[1] Cf. Paul Romano and Ria Stone, *The American Worker*, Detroit, Correspondence, 1947.

[2] Sociólogo francés y uno de los fundadores del Partido Socialista Unificado, conocido sobre todo por haber teorizado en los años sesenta sobre la "nueva clase obrera".

[3] Cf. André Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Paris, Editions du Seuil, 1964. (Ed. cast.: *Estrategia obrera y neocapitalismo*, Ediciones Era, México, 1976.)

[4] Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 1923.

reinterpreta el marxismo en función de un nuevo tipo de subjetividad. Hay aquí algunos que conocen bien la escuela de Frankfurt. Y está muy ligada al pensamiento de Foucault. Posteriormente tendremos que precisar cuál era ese tipo de sujeto tal como lo esbozaba la escuela de Frankfurt.

La tercera etapa que creo que ha sido importante es el marxismo italiano, la reinterpretación del marxismo de ciertos italianos, que constituye ya los gérmenes de lo que más tarde será llamado "la autonomía". Un libro importante al respecto es el libro de Tronti, que está traducido al francés. No me acuerdo del título... ¿Lo recuerdas, Éric? *Obreros y capital*[5], que plantea también, esta vez en función y teniendo como inspiración lo que había de particular en la economía italiana, en la política italiana, el problema de las nuevas luchas, de las nuevas formas de lucha, y el problema de la nueva subjetividad obrera. Esto también en el marco del marxismo. Y en Francia se produce en simultáneo un nuevo momento en torno de Sartre, entre otros. Y entre el marxismo italiano y la tentativa de Sartre por –si ustedes quieren– existencializar el marxismo, se trata precisamente de esta rúbrica general: producción de un nuevo tipo de sujeto.

E insisto sobre el vínculo que se constituyó *de hecho* y en las prácticas entre la idea de nuevas formas de lucha y producción de un nuevo sujeto. Y si indagan mejor en el lazo, en su naturaleza, ¿en qué consiste? Es que incluso mucho antes del 68, ¿qué es lo que se denuncia del centralismo, por ejemplo del centralismo sindical? Es el carácter cuantitativo de la reivindicación. Y el nuevo tipo de lucha se define o se presenta como promoviendo un nuevo tipo de reivindicación, la reivindicación cualitativa, es decir referida a la calidad de la vida y no –si ustedes quieren, son cosas muy sumarias las que intento plantear– a la cantidad de trabajo. Ahora bien, si toman en serio este tema de la reivindicación cualitativa, que refiere a la calidad de la vida, tienen ya el germen de los ecologistas, tienen todo tipo de gérmenes cuyo desarrollo continúa hoy en día. Pero comprenden cómo se ligan el nuevo tipo de luchas, es decir luchas transversales y ya no centralizadas, y la producción de una nueva subjetividad. La reivindicación cualitativa está en el cruce de ambas. ¿Comprenden?

Es sobre esto que se constituyen en Francia, antes del 68, los grandes grupos que se encontraron en el 68, ya sea para rivalizar, ya sea para unirse. Pero en uniones que nunca eran como unificaciones, sino como relaciones transver-

[5] Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino, 1966. (Ed. Cast.: *Obreros y capital*, Akal, Madrid, 2001).

sales. Era muy, muy complicado. ¿Qué pasó en la Mutual de los estudiantes[6], quién tomó el poder? No era simplemente una cuestión de estudiantes, la Mutual de estudiantes administraba un presupuesto colosal. En Estrasburgo, por ejemplo, los situacionistas se apropiaron de la Mutual de los estudiantes y reclamaron, o instauraron, o impusieron reglamentos presupuestarios completamente heterodoxos respecto de la gestión centralizada de un presupuesto. Todo eso no pasaba en la cabeza, eran realmente acciones.

Ahora bien, ¿cuáles eran en Francia los grandes grupos? Había un primer grupo en torno a Sartre... ¡Ah! Me olvido evidentemente lo esencial en mi rúbrica de los acontecimientos, vuelvo para atrás: guerra de Vietnam, guerra de Argelia. Ahí también se comprende mejor lo que quiere decir "nuevas formas de lucha", puesto que nada se había previsto: no son los sindicatos los que organizaron una lucha contra la guerra de Argelia. Y más aún, ¿qué implica la lucha contra la guerra de Argelia? Evidentemente nuevas formas, a saber formas de redes que, por naturaleza, no podían ser centralizadas.

Había entonces un primer grupo –no en orden temporal, son simultáneos– en torno a Sartre, muy ligado al problema de la guerra de Argelia. ¿Qué había que hacer, qué no había que hacer? ¿Qué redes? ¿Cómo concebir una red de ayuda al FNL[7]? ¿Bajo qué forma? Había un grupo que venía de una ruptura con el trotskismo y que era "Socialismo o Barbarie". Había un grupo que se denominaba "Situacionismo". Había un grupo de oposición al Partido Comunista centralizado que se llamaba "La vía comunista", donde estaba Guattari desde mucho antes del 68. Creo que eran los principales antes del 68 en Francia.

Ahora bien, estos grupos estaban tomados por ese doble problema. Que no era un problema en la cabeza, ¿no? Es algo que se hacía. Es algo que se hacía, como si hubiera emergencia de una nueva subjetividad al mismo tiempo que constitución de nuevas relaciones estratégicas, es decir emergencia de nuevas formas de lucha. Y una vez más, ven que la idea de una lucha cualitativa da cuenta del vínculo entre las dos.

Ahora bien, para responderte un poco, quiero decir concretamente que esto atravesaba y pasaba por el marxismo, por el existencialismo, y para cuestionarlos a ambos. Y pasaba al mismo tiempo en el interior y en el exterior. En el interior eran todas las reevaluaciones del marxismo,

[6] Se refiere a la MNEF, *Mutuelle nationale des étudiants de France* (Mutual nacional de estudiantes de Francia).

[7] Frente de Liberación Nacional argelino.

tanto en la escuela de Frankfurt como en el marxismo italiano, como en el existencialismo sartreano. De modo que, concretamente en cuanto a la pregunta que planteas, creo que la frontera no está entre el pensamiento de Foucault de un lado, y el marxismo y el existencialismo del otro, sino que el pensamiento de Foucault no puede ser comprendido sino en una agitación interior que afectó al marxismo, al existencialismo y al conjunto del pensamiento de esa época.

¿Cómo se sitúa Foucault ahí, entonces? Creo que antes del 68 Foucault seguramente tiene un pensamiento político y posiciones políticas, pero me parece que no están expresadas, no me parece que estén expresadas filosóficamente. ¿Qué pasa después del 68 para Foucault? Y bien, es evidente que si hago este largo paréntesis es porque no se puede comprender, ni siquiera se puede plantear el problema de la filosofía política de Foucault independientemente de este contexto de origen. Y uno no puede ver ni preguntarse cuál es la novedad de Foucault si no es sensible al estado de la cuestión previo a él.

Ahora bien, no puedo decir que la originalidad de Foucault consista en haber introducido el tema de las luchas transversales, ni el tema de la producción de un nuevo sujeto. Una vez más, son los datos de lo que se ha llamado, bajo su forma más general, el izquierdismo. Y me parece que el izquierdismo, del cual pienso que no es una historia terminada, debe definirse de la manera siguiente: es la práctica y la teoría de un doble problema. Hay entonces un izquierdismo marxista y un izquierdismo no marxista, hay un izquierdismo existencialista y un izquierdismo no existencialista. De todas maneras el izquierdismo está en el cruce de los dos problemas: ¿hay hoy en día nuevas formas de lucha?, ¿hay hoy en día emergencia de una nueva subjetividad? Se haga en un contexto marxista o se haga en un contexto existencialista, el izquierdismo es eso, es esa doble pregunta antes de ser una respuesta. Pero ustedes presienten que si se plantean esas dos preguntas, la respuesta implicada es ya que sí, aun cuando esta nueva subjetividad sea difícil de parir, aun cuando esas nuevas formas de lucha sean frágiles. Sí, hay una nueva forma de lucha. ¿En qué medida es una nueva forma de lucha? No es por casualidad que el izquierdismo vaya a buscar a sus grandes ancestros. Los encontrará sin duda en la Revolución rusa antes del aplastamiento de los soviets, antes del aplastamiento de los consejos obreros, puesto que los consejos soviéticos rechazaban precisamente la centralización y promovían las relaciones transversales de un consejo local a otro. De modo que los teóricos de los consejos obreros en el momento de la Revolución rusa serán

como resucitados por los izquierdistas, quienes denunciarán por el contrario en Lenin el aplastamiento de los consejos y la operación de centralización.

Vuelvo entonces a Foucault. Cuando nos encontremos con el tema en Foucault –y tanto el tema de las nuevas formas de lucha como el de la producción de un nuevo tipo de sujeto son temas que retoma integralmente– no diremos que esa es su novedad, sino que por el contrario es la marca en la que se inserta dentro de acontecimientos y corrientes de pensamiento que produjeron en Francia el 68 y en otros países otros acontecimientos en fechas muy cercanas. Esto para decirles hasta qué punto estamos lejos, lejos, lejos de discusiones de filósofos. Al contrario, los filósofos son los que están tomados por esto. Pero no son discusiones teóricas.

Vuelvo entonces a esto: ¿qué ha pasado para Foucault? Él desarrolla su filosofía política después de 1968, por lo tanto se inserta completamente en esta –si puede decirse así– problemática, llamando "problemática" a la soldadura de los dos problemas, las luchas transversales y la producción de un nuevo sujeto. ¿Pero cómo lo hace? Acá tampoco pasa en su cabeza.

Ya he señalado que son estrictamente contemporáneos *Vigilar y castigar* y la organización por Foucault de un grupo post-68 que era el Grupo de Información sobre las Prisiones, que participó muy activamente en el movimiento de las prisiones que se desarrolló tras el 68. Comprenden que aquí también es difícil pensar que pueda haber un movimiento muy centralizado. Puede centralizarse al nivel de una cárcel, pero es muy difícil centralizar al nivel del conjunto de las prisiones. Es entonces un tipo de lucha que, por naturaleza, es más bien un reguero de pólvora: comienza en Toul, y luego de repente salta a Rouen. ¿Qué hizo que tome ese camino? Y luego, cuando allá se lanza la represión, salta hacia otra parte. Ya he hablado un poco del Grupo de Información sobre las Prisiones desarrollado bajo el impulso de Foucault, y les decía que, a mi modo de ver, es uno de los únicos grupos izquierdistas que funcionó efectivamente después del 68, que no reintrodujo centralización ni jerarquía. Los grupos post-68 del tipo AGP[8] restablecían su stalinismo, su centralización. Eso siempre fue un peligro, pues aquí tampoco es un asunto de teoría, es práctica: ¿cómo puede funcionar un grupo sin que haya jefes que se reconstituyan? La AGP tenía sus jefes. En el caso del GIP, todo el mundo sabía que estaba Foucault y que las ideas provenían de él. Resulta que él supo no conducirse como jefe, y los grupos de información

[8] Siglas de *Assemblée Générale Provisoire*, grupo que controló algunas Universidades durante los sucesos de mayo del 68.

sobre la prisión que se constituyeron en las provincias no estaban centralizados desde París. Lo cual por otra parte tenía muchos inconvenientes. Pero también había ventajas.

Y Foucault ha llegado a un punto en que después del 68 nos encontramos bajo su pluma con términos que eran ya los de Guattari antes del 68. Por ejemplo, en torno del 68, o antes del 68, Guattari empleaba el término "transversalidad" para indicar el carácter de estas nuevas luchas. Tras el 68 encontraremos en Foucault el tema de las luchas transversales. Guattari lanzaba un tema de lo que llamaba la micropolítica del deseo, y después del 68 encontramos en Foucault la microfísica del poder. Creo que la microfísica del poder en Foucault es muy diferente de lo que concebía Guattari bajo el término "micropolítica del deseo", pero no por ello hay menos afinidad. Ahora bien, Foucault concibió su microfísica del poder no solo de un modo teórico y en las relaciones que acabo de nombrar con corrientes de pensamiento precedentes, sino que la concibió prácticamente en relación con el Grupo de Información de las Prisiones que él mismo había instaurado.

Este es todo un aspecto. Si los problemas no tienen referentes prácticos, no son buenos problemas. Nada pasa en las cabezas, jamás. Las cosas pasan siempre en el mundo. Incluidas las ideas. Las ideas son mundiales, no cerebrales. O bien son cerebrales porque el mundo es un cerebro. Ahora bien, es curioso, ustedes saben que cuando alguien renueva problemas, los renueva a un ritmo.

Me parece que a este nivel Foucault se quedaba en las nuevas formas de lucha. La práctica era el Grupo de Información de las Prisiones, la teoría era *Vigilar y castigar*. Y le hizo falta un largo tiempo, un tiempo muy, muy largo –pero valía la pena– para llegar al otro aspecto del problema: producción de una nueva subjetividad. A tal punto que tomará el problema de una nueva subjetividad al mismo tiempo que sus últimos libros, es decir no mucho tiempo antes de su muerte.

Quisiera entonces insistir sobre lo siguiente. Me dirán que Foucault tardó mucho, a pesar de que esos dos problemas, según lo que acabo de decir, estaban ligados. Tardó, sí, porque necesitaba tiempo, por supuesto, para no descubrir de manera abstracta el vínculo entre los dos problemas –eso no tenía ningún mérito–, sino para organizarlos según su propio pensamiento, para renovarlos y para vivirlos prácticamente tanto como para pensarlos teóricamente, para aportar esa renovación de los problemas en un período que no era especialmente favorable puesto que ya habíamos comenzado a

entrar en el desierto actual, del que no hemos salido, y para fundar históricamente este problema: por un lado, luchas políticas y sociales, por otro lado la producción de una nueva subjetividad. Sí, para llegar a innovar y a decir algo importante le hizo falta mucho tiempo.

Pero puedo decir que toda su filosofía política bajo su doble aspecto, las nuevas formas de lucha que encuentran una expresión en *Vigilar y castigar* y la producción de subjetividad que encuentra una expresión en uno de los libros del final, *El uso de los placeres,* deriva –no digo que se reduzca–, encuentra su principio concreto en esta historia en el momento del 68.

De modo que, si se quieren comprender todos estos grupos de los que acabo de hablar, la escuela de Frankfurt, el marxismo italiano, el joven Lukács, la verdadera pregunta, o en fin, una de las preguntas sería: ¿cómo concibieron tanto las nuevas luchas como la producción de subjetividad? Es a este nivel, por ejemplo, que "Socialismo o Barbarie" no era lo mismo que el situacionismo. No se trataba de la misma evaluación, de la misma concepción de lo que significa ser sujeto. Era una época rica en el sentido de que bullía. Sí, era bastante bullente.

Bueno, quizás parece que no respondo a tu pregunta, pero para mí respondo diciendo que no hay razón para confrontar el pensamiento de Foucault con el marxismo por un lado, y con el existencialismo por otro. Hay que ver –literalmente, la palabra es cómoda– toda una micro-agitación que se produce en el marxismo, que se produce en el existencialismo. Y el pensamiento de Foucault nunca será independiente ni separable de todo lo que ha pasado en términos de renovación o reinterpretación del marxismo, de los desarrollos del existencialismo, aun si el contexto propio a Foucault es muy diferente al del marxismo y al del existencialismo. De modo que si considero las estructuras teóricas, puedo decir que Foucault está muy lejos del marxismo, muy lejos del existencialismo, pero si considero las micro-estructuras, es decir toda esta agitación que renovaba al marxismo desde adentro o que desarrollaba el existencialismo, diría entonces que Foucault arraiga en ella. Y sacará de ella, a su manera, nuevos efectos.

Con el cambio de semestre volveremos a encontrarnos con esto, así que estoy contento de haber podido prepararlo. Porque hay entre ustedes quienes conocen particularmente bien, creo, esas corrientes del marxismo italiano, sé que hay quienes conocen bien la escuela de Frankfurt, y si hay quizá quienes conozcan bien a Lukács, haremos una o dos sesiones en torno de Foucault pero centradas sobre estos temas que son comunes a toda esa época y por los cuales está tomado.

Intervención: El pensamiento político de Foucault, y principalmente su idea de la política como el arte del cinismo y no como el arte de la mentira, no como ideología, con su frase "se ve todo lo que se puede ver", ¿no está muy ligado a una situación coyuntural de Europa, es decir al compromiso de la clase obrera con el imperialismo? Porque a partir de allí se deviene cínico, es decir ya no hay razón para luchar, la cuestión de la lucha de clases es superada. Pero es una superación que no ocurre solamente al nivel intelectual, sino que es superada por esa coyuntura, la clase obrera comprometida ella misma en el imperialismo. A partir de esto tenemos una concepción de la política como arte del cinismo: se ve todo lo que se puede ver, pero no hacemos nada porque no tenemos interés en cambiarlo.

Deleuze: Esa posición nunca fue la de Foucault. Lo que dices sobre el cinismo y no tener ninguna razón para actuar nunca fue la posición de Foucault.

Intervención: No, pero la idea que tiene de la política, de que los políticos no son mentirosos, que no mienten, que dicen la verdad...

Deleuze: Sí.

Intervención: Es cierto, ¿pero no se puede explicar a partir del compromiso de la clase obrera con el imperialismo? Porque en un país como Brasil, por ejemplo, donde los políticos no dicen todo lo que dicen aquí, pienso que no se debe comprender la política de la misma manera. Pienso que en países como Brasil los focos de resistencia son mucho más evidentes. No se ve todo lo que se puede ver. Es decir que las nociones de ideología tienen en un sentido razón para existir. Mientras que en Francia, en Europa, nociones como la de ideología no tienen ningún beneficio, porque no se ve ningún interés en cambiar.

Deleuze: Tengo miedo de que esta fórmula –"en una época se ve siempre lo que se puede ver y se dice siempre todo lo que se puede decir"–, que yo proponía para aclarar las cosas, que no es una fórmula literal de Foucault, conduzca a malentendidos muy graves. Porque en mi espíritu, y seguramente en el pensamiento de Foucault, es válida siempre y en todas partes. No hay dos tipos de política, una en la que se diría todo y otra en la que no.

Si tomo ejemplos recientes, puedo tomarlos tanto en Francia como en cualquier otro país de otro continente. Tomen la plataforma electoral de

Chirac y Lecanuet, que se ha publicado completa, podemos leerla. Les aseguro que dicen todo, dicen todo. No se puede decir que son mentirosos o hipócritas, que hacen promesas y que no las sostendrán. Hacen promesas y las sostendrán. No hay más que leer el texto, dicen todo. No podremos decir que nos han tomado por tontos. Cuando hablan de liberalismo, explican muy bien lo que es, dicen todo. ¿Es esto propio de países cínicos? ¡Pero no hay ningún cinismo en decir todo! Personalmente no comprendo para nada esta noción de cinismo. No hay cinismo. Se dice todo lo que se puede decir, pero no hay cinismo. Pregunto: ¿mienten en Sudáfrica? No mienten en absoluto. ¿Engañan? ¿El *apartheid* consiste en ocultar? No ocultan nada. Es muy simple: no es por cinismo que se dice todo, es porque no se puede hacer de otro modo. ¿Qué quieren que oculten? No hay nada que ocultar. Nunca hay nada que ocultar, no hay nada detrás del telón, nunca nada. Lo dicen. Solo que ustedes me preguntarán: ¿a quién se lo dicen? Ese comienza a ser el problema interesante. Una vez dicho que no ocultan nada, ¿a quién se lo dicen? Respondo: a quienes se toman el trabajo de leer. Entonces es muy raro.

Tomo otro ejemplo: Chile. Ustedes no dirán que Pinochet oculta algo, nunca ocultó nada. Cuando dice que defiende la civilización cristiana no oculta. Si se le pregunta cómo define la civilización cristiana, las definiciones que da son perfectamente límpidas. Dan escalofríos en la espalda, pero no ocultan nada. Entonces, no es para nada un principio que vale solo para la vieja Europa, es absolutamente un principio de política universal. No ocultan nada porque no pueden ocultar nada, no tienen razón para ocultar.

Una vez más, entonces, si planteo la cuestión de a quiénes le dicen, respondo que es a aquellos que saben leer. En una civilización esto significa algo, no todo el mundo sabe leer. Entonces ahí podrías decirme: "Ah, sí, pero justamente, en los países llamados del tercer mundo hay muchas personas que literalmente no saben leer, entonces evidentemente algo se les oculta, o bien no escuchan los discursos, no pueden escuchar el discurso dominante".

Es por eso que a principios de año, cuando nos interesamos en lo que Foucault llamaba un enunciado, vimos que aquél que pronunciaba el enunciado y aquellos a quienes se dirigía el enunciado eran variables del propio enunciado[9]. Es obvio que si yo digo: "Decreto la movilización general", estoy loco. Estoy loco porque solo el presidente de la República

[9] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., clase 4 (12/11/1985): "¿Cómo extraer visibilidades? El enunciado como pasaje y murmullo", pp. 91-118.

tiene el poder de decir "decreto la movilización general". Es un enunciado que tiene por variable interior al presidente de la República, que es el único habilitado. De modo que si yo lo digo, es una proposición vacía que no conlleva ninguna consecuencia, salvo la de hacerme encerrar, en caso de que me pasee por las calles aullando "¡decreto la movilización general!" [*risas*]. En este sentido digo entonces que el hecho de que los enunciados, o lo que se dice, solo se diga para ciertos destinatarios, no es en absoluto una limitación del enunciado, sino que remite a variables interiores al enunciado perfectamente determinables. "¿A quiénes se dirige esto?" es, según Foucault, una variable interior al enunciado.

Terminamos entonces con este largo paréntesis, pero una vez más, no quisiera que lo olviden, porque volveremos a encontrarlo al final. Al final de nuestra búsqueda, cuando abordemos la cuestión de qué es una nueva subjetividad, tendremos que volver sobre estos puntos.

Comtesse: *(en parte inaudible)* Hay al menos una cosa que todos los partidos políticos sin ninguna excepción, que todos los sindicatos sin ninguna excepción, le ocultan actualmente a todo el mundo bajo la idea de que la nueva tecnología va a producir nuevos trabajadores y a aumentar el número de trabajadores: que el desempleo es un problema. Es la cosa más enmascarada por todos los sindicatos y todos los partidos políticos en la actualidad.

Deleuze: Tengo miedo, Comtesse, de que hagas el disparate de "¡Decreto la movilización general!" [*risas*].

Comtesse: Lo que no se dice es que casi todos los trabajadores van a ser completamente eliminados en los años próximos y que en el año 2000 no quedará aproximadamente más que el 10% trabajando todavía en la informática y en la ofimática, y en general en las nuevas tecnologías. Lo que nadie dice actualmente es en qué se convertirán todas las personas que no trabajarán más.

Deleuze: Eso es porque no lo saben [*risas*]. Cuando afirmas que nadie lo dice, exageras.

Comtesse: He discutido públicamente sobre este punto con el segundo de Edmond Maire en la CFDT[10]. Ha declarado en el congreso organizado

[10] *Confédération française démocratique du travail.*

por el Partido Socialista que las nuevas tecnologías iban a favorecer una nueva producción y un aumento del mercado de trabajo en los próximos años. Eso es un palabrerío absoluto, no estoy para nada de acuerdo.

Deleuze: ¿Lo ves? ¡Tú lo dices! [*risas*]. Escucha, voy a repetirte un discurso que todo el mundo oye, por ejemplo, de la boca de Raymond Barre[11]. El discurso de Raymond Barre, ya al final de su etapa de primer ministro, y con mayor razón ahora, ha tomado cada vez más amplitud. Consiste en decirnos: "Ustedes saben, la idea de un estatuto, de una garantía estatutaria del trabajo es algo que remite a cierto momento del capitalismo". Y Barre añade: "Yo, que no hago demagogia, les digo que el estatuto, la garantía estatutaria del trabajo, está llamada cada vez más a ser modificada y puesta en cuestión, y que habrá que pensar en darle cada vez más importancia en primer lugar al trabajo parcial, en segundo lugar al trabajo temporal, en tercer lugar a todas las formas de trabajo sin estatuto. Y habrá una flexibilidad del empleo que hará que la propia noción de un estatuto que garantiza sea una noción para algunos privilegiados. Y esos privilegiados tendrán interés en cerrar el pico porque serán cada vez menos numerosos". Concédeme, Comtesse, que es el discurso de Raymond Barre, que no le agrego nada. No se puede pedir que lo diga mejor.

Entonces no eres el único que hace este descubrimiento importante. Se puede decir que Raymond Barre toma la delantera, es decir que nos prepara. Y todo el mundo entiende lo que quiere decir. "Sindicatos, dejen de joder, ustedes militan por un trabajo garantizado por un estatuto, pero ya están pasados de moda en el capitalismo actual".

Y aquí reúno mis temas. Si hay en Italia una reinterpretación importante del marxismo, es porque de todos los países europeos, Italia era el precursor incluso antes del 68, porque un vasto sector del mercado negro estaba integrado a su economía mucho antes de la crisis actual. Lo que hizo que Italia fuera muy importante en toda esta historia que intento volver a delinear, es que un sector muy vasto de trabajo parcial, de trabajo temporal, formaba parte realmente de su economía, que las formas de trabajo parcial, de trabajo temporal ya se afirmaban en Italia mucho antes de aparecer en los países europeos. Y yo creo que este sector muy curioso en la economía italiana, al que por razones propias de Italia la economía italiana necesitaba antes de que pase en los demás países de Europa, es lo

[11] Economista y político de centroderecha francés.

que hizo que en Italia existieran todos los fermentos para una especie de agitación o de autonomía, para el descubrimiento de un nuevo sector de autonomía. En fin, ya retomaremos todo esto.

Clase 4
Segunda parte
El pasaje de lo micro a lo macro: integración y diferenciación del poder en el saber.

28 de enero de 1986

Volvemos a nuestro problema. Hemos definido las relaciones de poder según Foucault y nuestra pregunta era la siguiente: si son fluidas, si son puntuales, multi-puntuales, si son difusas, etcétera, ¿cómo van a fijarse? ¿Cómo van a fijarse esas relaciones de poder extraordinariamente móviles, extraordinariamente difusas? ¿Cómo van a fijarse, a globalizarse? Lo cual quiere decir: ¿cómo van a adquirir forma, ellas que no tienen forma? En efecto, el poder va de un punto a otro, pero en sí mismo es informal, la relación de poder es informal. ¿Cómo va a adquirir forma, es decir cómo va a fijarse y a estabilizarse? O bien: la relación de poder es estratégica, ¿pero cómo va a estratificarse? O bien: puesto que las relaciones de poder en sí mismas emergen y se desvanecen, son en última instancia virtuales, ¿cómo van a actualizarse? Todo remite a lo mismo: ¿cómo van a adquirir forma, cómo van a estratificarse, cómo van a actualizarse? Es como el pasaje de lo molecular a lo molar. Aquí nos encontrábamos la última vez.

Y la primera respuesta de Foucault es que las relaciones de poder son efectivamente informales, pero se integran en formas. Las formas, las grandes formas sociales, son integraciones de las relaciones de poder múltiples. En otros términos, la primera respuesta de Foucault –e insisto sobre esto, es solo la primera respuesta, veremos por qué– consiste en decirnos que la

actualización es una integración. Las relaciones de poder son relaciones –si puede decirse así– moleculares, micro-relaciones, que se integran en formas globales. Integración global.

Y esas formas sociales de integración son lo que llamamos instituciones. De allí la inversión operada por Foucault: no es la institución la que explica el poder, es el poder el que explica la institución, en la medida en que las relaciones de poder se integran en instituciones. Desde entonces, ¿cuál es el rol de la institución? No es en absoluto producir poder, es dar al poder el medio de reproducirse. En la institución el poder se reproduce, es decir se estratifica, deviene estable y fijo.

Es entonces un pasaje de lo micro a lo macro, según lo que hemos visto, o de lo molecular a lo molar. Y yo mencionaba, porque me parecía especialmente interesante y sobre todo muy bello, el final de *La voluntad de saber*, en el cual Foucault invoca lo que llama una sexualidad sin sexo. Yo decía que eso es una sexualidad molecular. Si intento definir la sexualidad como conjunto de relaciones de poder, como conjunto de relaciones de fuerzas, en plural, diría que es la sexualidad molecular. En eso estábamos la vez pasada, y yo me enredaba porque me desorientaba en mi combinatoria [*risas*]. Decía que tomemos riesgos para ayudarnos a comprender.

¿Qué quiere decir una sexualidad sin sexo, una sexualidad molecular? ¿Tenemos amores moleculares? Sí, seguramente los tenemos. ¿Pero qué son? Lo que vemos son amores globales, los amores moleculares son quizá necesariamente inconscientes. Veo en general que amo, pero lo que amo en quien amo es ya más oscuro, es molecular. A quien amo es molar. Es una persona, y una persona es una instancia molar. ¿Pero qué amo en ella? ¿Ese gesto minúsculo? Puede ser, tal vez es otra cosa. Pero ven que no es el mismo dominio. Son micro-amores. En nuestros amores molares está siempre lo molecular. "¡Ah, ese pequeño mechón!". En otros términos, son siempre rasgos, no son formas. Las formas forman parte del amor molar: "¡Qué bella es!", "¡Tiene el perfil griego!" [*risas*]. Son formas. En cambio los rasgos dinámicos: "Ah, cuando ella... cuando ella... eh..."... Estoy fuera de forma [*risas*]... Ya sé: "Cuando ella arroja sus cabellos hacia atrás, es formidable". Eso no es una forma, es molecular. O bien: "¡Oh, qué manera de alzar los hombros!". Y el otro no ve nada, dice: "Sí, está alzando los hombros" [*risas*]. Son nuestros amores moleculares.

Y yo decía que nos ayudemos con todo lo que podamos para comprender esta sexualidad sin sexo. Y decía que aunque no lo diga –qué le vamos a hacer–, me parece evidente que Foucault piensa en Proust. Pues es Proust

quien hizo verdaderamente un cuadro de los amores moleculares. Sin esto, no se puede comprender a Proust. Entonces esto es perfecto, cabe la posibilidad de comprender tanto a Proust como a Foucault... Es más de lo que pedimos [*risas*]. Y decía que veamos lo que hizo Proust, ante todo en *Sodoma y Gomorra*[1].

Entonces partía de mi combinatoria para llegar al umbral molecular... Si uno se hunde en los amores moleculares, sería terrible... Pero nos mantenemos en el umbral molecular, ¿no? Si tomo instancias molares, tengo hombre y mujer [*comienza a escribir en el pizarrón*]. Pero en fin, para reservarme el derecho, o más bien para reservarle un derecho a todas las anomalías, debo desdoblar, puesto que la relación amorosa puede ser hombre-hombre, mujer-mujer, tanto como hombre-mujer. Tengo entonces dos hombres, H_1 y H_2, y dos mujeres, M_1 y M_2. El umbral molecular es muy simple. Si permanezco en una macro-sexualidad, eso quiere decir que hay una centralización bajo la forma de tal o cual sexo. ¿Cómo paso al umbral molecular? Suprimo la centralización. Al mismo tiempo que me siguen, es preciso que se digan que lo que nos interesa al nivel del problema en el que estamos actualmente es el camino inverso: ¿cómo nace la centralización? Pero yo estoy obligado a tomar el sentido contrario. Cada quien tiene los dos sexos a la vez. "Pero entonces son todavía sexos", me dirán ustedes. No, llamémosles polos. Cada quien tiene los dos polos. En efecto, no hay más que un único sexo, pero tiene dos polos, polo hombre y polo mujer. El hombre H_1 tiene dos polos, h y m. H_2 tiene dos polos, h y m. M tiene dos polos, m y h. Obtengo el sexo global de alguien en virtud del polo prevalente. Y todavía hacen falta otras operaciones, pero no importa, no hay que complicarlo demasiado [*risas*].

Entonces la última vez buscaba las combinaciones posibles. Y no sé qué me agarró, pero quería siete... No sé por qué. Evidentemente no son siete. Me olvidé la regla, pero no es difícil con cuatro términos cada uno de los cuales está dividido en dos. Ya no me acuerdo la regla, así que tengo que rehacerlo empíricamente. Ahora bien, es evidente que si parto de un término, tendré cuatro relaciones; si tomo el segundo, tendré tres; si tomo el tercero, tendré dos; y si tomo el último, solo tendré una relación puesto que las otras están cubiertas. Es así que tengo: 4 y 3 son 7, y 2 son 9, y una 10. Tengo 10 relaciones posibles, que van a ser las relaciones de fuerzas o las relaciones de poder en la micro-sexualidad. Esta vez hice bien mi lista para que no nos tome una media hora [*risas*]. Comienzo por H_1h. Tendría

[1] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. 4. Sodoma y Gomorra*, op. cit.

H_1h en relación con H_2h, en relación con H_2m, en relación con M_1m, en relación con M_1h. He aquí mis cuatro relaciones. No hay razón para decir M_2m y M_2h porque desde el punto de vista de H_1h son lo mismo que M_1m y M_1h. ¿De acuerdo? Son cuatro relaciones: con H_2h, H_2m, M_1m y M_1h. Son cuatro micro-relaciones. Paso a M_1m. Esta vez tengo tres relaciones, forzosamente, puesto que de derecho habría cuatro, pero hay una que ya está tomada por mi serie precedente. Por lo tanto solo puedo tener tres. Entonces M_1m estará en relación con H_1m, M_2m, M_2h. La relación M_1m/H_1h está tomada en la serie precedente. Por tanto solo tengo tres. Y eso me da 7, 4 + 3. Si tomo ahora H_1m, por la misma razón tendré solo dos. Habrá cuatro relaciones, pero una estará tomada en la serie H_1h y la otra estará tomada en la serie M_1m. Por tanto para H_1m tendría H_2m y M_1h. Son ejercicios prácticos, es un curso de sexología. No veo qué uso pueden darle, pero nunca se sabe [*risas*]. Finalmente, si tomo M_1h, ya solo tengo una única relación con M_2h. Tengo por lo tanto diez relaciones, diez relaciones moleculares. Esto es lo que define la serie de los amores moleculares.

De allí los extraordinarios textos de Proust en *Sodoma y Gomorra*, donde dice que "homosexualidad" no quiere decir gran cosa porque un hombre puede encontrar con una mujer los placeres que espera de otro hombre. En efecto, tomen la combinación H_1h en relación con M_1h. A este nivel hay una sexualidad molecular que ya no es ni homosexual ni heterosexual. Hay una multiplicidad de relaciones. Es una microsexualidad.

Si me conceden esto, me pregunto –y ven nuestra confluencia con el problema de Foucault– cómo se integra esta microsexualidad. Se integra de dos maneras. En primer lugar se integra –digámoslo así– verticalmente en dos series homosexuales. La serie H/H es globalmente homosexual masculino. Después tienen otra serie homosexual M/M. Ahora bien, estas dos series se apoyan sobre seis combinaciones de mis diez combinaciones. Seis sobre diez. En efecto, son tres para H/H y tres para M/M. Luego tengo otra integración, a la que llamaré esta vez horizontal. Son las cuatro combinaciones restantes, las cuatro últimas, que se integran en los amores heterosexuales, es decir en la serie H/M.

¿Por qué esto concierne a Proust? Porque les decía que si toman el esquema de los amores en *Sodoma y Gomorra*, puede ser que desde entonces comprendan el razonamiento de Proust. En *En busca del tiempo perdido* hay algunos homosexuales notorios. Y luego hay amores heterosexuales, por ejemplo el narrador y Albertine, o el narrador y Gilberte. Proust parte –y esto es lo que constituye toda su concepción del amor– de una especie de

conjunto constituido por los amores heterosexuales. Luego, con angustia y horror, desprende de esos amores heterosexuales dos series homosexuales. [*Mientras escribe en el pizarrón*] El narrador ama a Gilberte, y después ama a Albertine. Se dará cuenta de que seguramente –¡seguramente!– Albertine es culpable: ha amado y amará a otras mujeres. Extrae una serie homosexual de un amor heterosexual. Del otro lado hace la misma extracción: Charlus, serie homosexual. Así como Albertine remite en secreto a otras mujeres, Charlus remite en secreto a otros hombres. Y recuerdan ustedes que la idea de que Charlus es homosexual, por evidente que sea, es descubierta poco a poco por el narrador de *En busca del tiempo perdido*. Charlus es raro, parece un loco. Es mucho más tarde que el narrador comprende: "¡Ah! Ese era el secreto de Charlus".

Del conjunto de los amores heterosexuales extrae entonces dos series homosexuales. Y allí están las grandes páginas de Proust sobre la falta, la culpabilidad, la culpabilidad original de los amores *a priori* culpables, culpables *a priori*. ¿Por qué culpables *a priori*? Porque Albertine remite necesariamente a otras mujeres. Es la abominable profecía: cada sexo morirá de su lado, los sexos están separados.

Pero yo decía que limitarse a eso es un error del lector, un error inexcusable, completamente inexcusable. Es nuestro gusto por lo trágico, lo decía la última vez. Pero por lo general para los grandes autores lo trágico es siempre un mal momento de paso, y tenemos que atracar en orillas mucho más alegres. El conjunto de los amores heterosexuales se descompone en lo que Proust llama dos razas malditas, la raza de Sodoma y la raza de Gomorra, la raza de la homosexualidad masculina, la raza de la homosexualidad femenina. Pero les decía que Proust no se queda ahí porque ajusta cuentas con la culpabilidad. ¿Bajo qué forma? Se da cuenta de que esas dos series no son la última palabra de la sexualidad, y que esas dos series se bañan en una especie de conjunto, de multiplicidad de una naturaleza completamente distinta a la del conjunto de los amores heterosexuales de los cuales se había partido. A saber, en una suerte de sexualidad molecular donde propiamente hablando ya no hay más sexo, sino que hay polos, donde ya no hay dos series, sino diez relaciones de un polo a otro, es decir de un punto a otro; donde ya no están en relación las dos formas "hombre" y "mujer", sea para unirse, sea para separarse, sino que se tienden todo tipo de relaciones entre puntos, el punto h y el punto m, que están contenidos tanto en la gran forma-H como en la gran forma-M. Tienen ahí entonces diez relaciones que constituyen la sexualidad molecular.

Paso a Foucault. La sexualidad sin sexo es esta sexualidad polar, es el conjunto de las diez relaciones que acabamos de ver. Eso es la multiplicidad molecular, el conjunto de las relaciones de fuerzas o de poder que definen una sexualidad molecular. Ven que es como un virtual. En cada caso la pregunta más simple de la sexualidad no es, por ejemplo, si un hombre ama a una mujer, sino qué polo de un hombre que ama a una mujer está en relación con qué polo de la mujer. ¿Es mi polo masculino el que está en relación con el polo masculino de la mujer? ¿O con el polo femenino? ¿O es al revés mi polo femenino el que está en relación, etc.? Es decir, cuatro relaciones. Cuatro relaciones solo para mí, cuatro relaciones para el otro. Se complica.

Y entonces pregunto: ¿cómo se actualiza esta sexualidad molecular, que es a tal punto virtual, difusa, imposible de localizar? ¿Cómo es que produce algo estable, un amor estable y fijo, un amor instituido, un amor institucional? Y bien, precisamente, diría que las dos series homosexuales son integraciones, integraciones primeras de la sexualidad molecular, y que los amores heterosexuales son como una segunda integración. Digo esto porque me sirve mucho. En matemática, en la teoría de las integrales, se distinguen las integraciones llamadas locales y las integraciones globales. Diría que las dos series homosexuales son las integraciones locales de la sexualidad molecular y que los amores heterosexuales son la integración global de los amores moleculares. La sexualidad sin sexo se integra en el sexo, sea bajo la forma de los dos sexos separados, estructura bisexual, sea bajo la forma del sexo como gran significante. El sexo no es la sexualidad, es la integral de la sexualidad. He aquí lo que querría decir "sexualidad sin sexo".

Esto debe recordarles algo. Cuando hablábamos de los postulados, bien al comienzo de este análisis de la noción de poder, me preguntaba qué es la ley para Foucault. La ley no se opone a la ilegalidad, la ley no puede ser pensada más allá de su correlación con los ilegalismos, con lo que Foucault llama los ilegalismos. Es exactamente lo mismo, creo que volvemos a encontrar acá el mismo razonamiento: la ley es una integración del conjunto de los ilegalismos que recorren un campo social.

De modo que tal vez adquiere un poco más de consistencia la siguiente idea simple: que las relaciones de fuerzas o de poder se actualizan por integración, se integran en instituciones y es así que adquieren una estabilidad y una fijeza que no tienen por sí mismas. Retomo las instituciones en su orden cronológico aproximado, en el orden cronológico de nuestro pasaje por ellas: familia, escuela, ejército, fábrica, y para terminar la vida, prisión. Si seguimos ese orden ejemplar, diría que cada una de esas instituciones

es una integración de un conjunto de relaciones de fuerzas. Diría que son integraciones locales. ¿Y qué es el Estado? En nuestras sociedades, en la medida en que tiende a sumar un número más o menos grande de integraciones locales, en la medida por ejemplo en que se encarga de la escuela, o de una gran parte de ella, en la medida en que se apropia de las prisiones, el Estado es sin duda el modelo mismo de una integración global y continua.

De modo que para toda institución yo me preguntaría en torno de qué instancia molar se realiza la integración. ¿Cuál es la instancia molar que produce la integración de las relaciones moleculares? Y diría, por ejemplo para la familia, que la instancia molar fue durante mucho tiempo el padre. Para la sexualidad la instancia molar es el sexo. Para el derecho, para la justicia, para la institución justicia la instancia molar es la ley. Para la política, la instancia molar es el soberano. Y uno no se sorprenderá de que haya ecos entre todas estas instancias molares: el soberano es un padre, el sexo es el del padre, la relación del sexo con la ley, etc.

A partir de allí quizá comprendan mejor el siguiente texto de *La voluntad de saber*. Leo lentamente porque esto ahora debe ser nítido: *hay que suponer que las relaciones de fuerzas múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones... forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula*[2]. En otros términos, ¿qué va a producir la integración de las relaciones de poder en instancias molares? Un alineamiento de las fuerzas, una homogeneización de las fuerzas, una puesta en serie de las fuerzas. Todo eso es lo que hará la integración. La integración de las relaciones de fuerzas va a producir un alineamiento, una homogeneización, una seriación de las fuerzas.

Desde allí podemos volver, si lo recuerdan, a algo sobre lo que hemos pasado mucho tiempo. Mi historia de AZERT y de la curva. Retomo muy rápido. ¿Qué es A-Z-E-R-T? Es una emisión de puntos, de singularidades. Son cinco letras. Las letras son los puntos del alfabeto. Digo que son cinco singularidades, son cinco términos singulares extraídos del alfabeto. Podría definirlas fonológicamente [*escribe en el pizarrón*]: son alturas, características, según su sonido fonético. Tenemos una combinación de singularidades cualesquiera. Entre esos puntos nunca hay más que relaciones de fuerzas que expresan relaciones de poder. ¿Qué quiere decir esto al nivel de las letras? Lo

[2] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1– La voluntad de saber*, op. cit., p. 114 y 115.

hemos visto, son relaciones de frecuencia de agrupamiento, son relaciones de fuerzas entre letras. Incluso entre letras hay relaciones de fuerzas. Más aún, no solamente entre las letras, sino también entre las letras y los dedos, si es que se trata de una máquina de escribir. Este es el nivel molecular. Pero ahora enuncio "AZERT". Es un enunciado a partir del momento en que enuncio el orden de las letras en una máquina de escribir francesa.

En otros términos, les decía que en la teoría de las ecuaciones analíticas encuentran la distinción de dos dominios. Primer dominio: la repartición de los términos, de los puntos singulares en un campo de vectores. Corresponde a mi primera operación. En segundo lugar, la curva de integración, el comportamiento de la curva de integración, llamada "integral", que pasa por la vecindad de las singularidades. Y los matemáticos nos dicen que uno es inseparable del otro, pero que no tienen en absoluto la misma realidad matemática. Es exactamente eso. Yo distingo siempre, por una parte, el micro-dominio de repartición de singularidades, de relaciones de fuerzas de una singularidad a otra, de relaciones de poder, que es el dominio de la repartición de las singularidades en un campo de vectores; por otra parte, la integración, es decir el comportamiento de la curva que pasa por la vecindad de esas singularidades y que va a constituir un enunciado. Y ese es el camino de la integración.

Retomo, entonces. Debería volverse claro por qué las relaciones de fuerzas o de poder se estratifican en la medida en que se integran. Y se integran en formas, en formas sociales. Las formas sociales son los integrales de las relaciones de poder. Las formas sociales son las integraciones de la microfísica. Es el pasaje de la microfísica a las instituciones estables, es decir a una macrofísica del campo social. Si comprenden esto, casi hemos resuelto nuestro problema, a saber: ¿cómo adquiere forma el poder, cómo se estratifica el poder, cómo se pasa de las relaciones de poder a las formaciones estratificadas?

Comprendan que no hemos dejado de tratar con el poder-saber. El objeto del saber son las formas estratificadas. ¿Qué es el saber? Toda forma estratificada es saber. La familia es un saber, la escuela es un saber, la fábrica es un saber. La fábrica es el saber trabajar, la escuela es el saber enseñar, la familia es el saber educar. Educar, instruir, hacer trabajar son categorías de saber. Son saberes como prácticas, prácticas de saber. Las relaciones de poder se integran en formas estratificadas. Son esas formas estratificadas e integradoras las que constituyen saberes.

De allí que no haya poder sin saber, ni saber sin poder. ¿Por qué? No hay saber sin poder porque el saber es la integración de otra cosa. Todo

saber integra relaciones de fuerzas o de poder. Por lo tanto no hay saber sin poder, pues sin poder no habría nada que integrar. El saber es la forma de integración.

Pero, inversamente, no hay poder sin saber. ¿Por qué? Esta vez no tiene el mismo sentido, pero también. No hay poder sin saber porque independientemente del saber, es decir de las formas estratificadas que lo integran, el poder sería evanescente, fluido, en perpetuo desequilibrio, indeterminable, perpetuamente cambiante, inasignable, y hacen falta las formas estratificadas del saber para localizarlo, atribuirlo, fijarlo, transmitirlo, etc.

Y en un texto que me parece importante, en el libro de Dreyfus y Rabinow, donde les dije que había textos de Foucault, hay uno que nos interesa particularmente, en el que Foucault distingue cinco aspectos[3]. ¿De qué? Según el contexto, son evidentemente cinco aspectos de la actualización de las relaciones de fuerzas. Comienzo por el segundo. Me preguntarán por qué. Porque quiero guardar el primero para el final. El segundo nos dice que hay que considerar el tipo de objetivo. *El tipo de objetivo perseguido por aquellos que actúan sobre la acción de los otros*[4]. ¿Recuerdan lo que era la acción sobre la acción? La acción sobre la acción es la relación de poder, la relación de la fuerza con la fuerza. La relación de la fuerza con la fuerza no es el efecto de la acción sobre un objeto, es la relación de una acción con una acción. No vuelvo sobre eso. Y bien, hay que considerar el tipo de objetivo perseguido por aquellos que actúan sobre la acción de los otros. Y Foucault da una lista: *la conservación de privilegios, la acumulación de ganancias, la aplicación de una autoridad estatutaria, el ejercicio de una función o de un oficio*[5]. Primer factor, entonces, el tipo de objetivo. Segundo factor: la modalidad instrumental del poder. Y Foucault da la lista, una lista absolutamente abierta: *según que el poder sea ejercido mediante la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, a través de las disparidades económicas, mediante mecanismos más o menos complejos de control*[6], e incluso se puede extender la lista haciendo intervenir técnicas, instrumentos. El segundo carácter es entonces la modalidad instrumental. Tercer carácter: *las formas de institucionalización*. Eso lo he desarrollado. Cuarto carácter: *los grados de racionalización*. ¿Qué son el

[3] Cf. "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., pp. 240-242.

[4] *Idem.*

[5] *Idem.*

[6] *Idem.*

tipo de objetivo, la modalidad instrumental, los grados de racionalización? Son los factores de la integración.

Lo cual quiere decir, lo recuerdan, que las relaciones de fuerzas o las relaciones de poder expresan acciones sobre acciones, pero no consideran ni la finalidad, ni la propia substancia sobre la cual se apoyan. En efecto, recuerdan que las relaciones de poder, tales como son presentadas por un diagrama, nos presentan materias no formadas y funciones no formalizadas. ¿Qué quiere decir esto? Aquí también es preciso que hagan memoria: no digo cuál es la substancia y no digo cuál es la finalidad. La relación de poder –lo vimos– es imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida cualquiera. He aquí una pura relación de poder.

Esto no quita que la relación de poder pueda variar, pero únicamente en función de coordenadas espacio-temporales. A saber: se puede imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida por ordenamiento, seriación, puesta en fila, puesta en serie, composición, etc., de los elementos de la multiplicidad. Vimos que había una gran variedad. Y ven que indico variables de espacio-tiempo, no indico ninguna substancia precisa –multiplicidad cualquiera– y no indico ninguna finalidad precisa –imponer una tarea–. Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera, he aquí la relación de fuerzas. E incluso a este nivel de abstracción –se los recuerdo– la relación de fuerzas se subdivide, puesto que "imponer una tarea cualquiera" quiere decir ordenar –pero sin decir lo que ordeno y con qué fin–, quiere decir poner en serie –pero no digo qué pongo en serie–, etc.

La integración y solo la integración de esta relación de poder o de estas relaciones de poder, de estas relaciones de fuerzas, va a decirnos cuál es la substancia, cuál es la finalidad; cuál es la substancia de la acción, cuál es la finalidad de la acción, cuáles son los medios de la acción. Todo eso solo aparece con la integración.

Ejemplo: la escuela es una institución, integra relaciones de fuerzas. Desde entonces, puedo decir que ya no se trata de una multiplicidad cualquiera, se trata de la multiplicidad de los alumnos. El alumno es substancia formada, materia formada. En la puerta de al lado ya no hay una escuela, hay una fábrica. Se trata de otra materia formada, de otra substancia formada, ya no es el alumno, es el trabajador. Y en la puerta de al lado hay una prisión. Es otra substancia formada, ya no es un alumno ni un trabajador, es un delincuente. Son materias formadas. En cambio la relación de poder consideraba la materia no formada, una multiplicidad cualquiera tal que se le imponía una tarea. Es entonces al nivel de los integradores que llego a

distinguir las materias formadas. En efecto, la relación de poder no podía distinguirlas puesto que solo considera la materia no formada. Entonces solo podía hacer sus distinciones en función del espacio y del tiempo, y no en función de cualidades.

Y de la misma manera la relación de poder no podía determinar los fines a los que iban a servir las fuerzas, puesto que las fuerzas solo persiguen un fin por relación y al nivel de las grandes formas que las integran. La función formalizada o finalizada será, ya no imponer una tarea a una multiplicidad cualquiera, sino "instruir" para la escuela, "hacer trabajar" para la fábrica, "curar" para el hospital. Y todo esto constituirá saberes.

Ahora bien, comprenden entonces por qué finalmente no se puede hablar de poder sin hablar de saber, ni hablar de saber sin hablar de poder. Porque la integración es un proceso imperceptible y continuo, que está allí desde el comienzo. Es únicamente por abstracción que podemos distinguir las relaciones de poder y las relaciones de saberes. Solo que es una abstracción necesaria. Pero lo concreto me presenta siempre mixtos de poder y de saber, lo concreto jamás puede presentarme otra cosa que relaciones de poder ya comprometidas en formas estratificadas, es decir ya tomadas en formas finalizadas, en materias formadas. El poder no cesa de integrarse en saber, las estrategias de fuerzas no cesan de integrarse en formas estratificadas. ¿Comprenden?

Bueno, si comprendieron, al mismo tiempo deben saltar diciendo: "¡Pero esto no va!". No va, o al menos le falta una mitad. Pues si recuerdan en lo más mínimo lo que hicimos anteriormente, el saber era por supuesto una forma estratificada, una formación estratificada, pero nuestro problema era que no solamente era una, sino dos formas estratificadas: lo visible y lo enunciable, ver y hablar. Si es cierto que las relaciones de poder explican las formas estratificadas en el sentido de que las formas estratificadas son la integración de las relaciones de poder, ¿cómo explicar que las formas estratificadas estén atravesadas por esta fisura que separa lo visible y lo enunciable? Así como pueden concederme que he explicado que las relaciones de poder se integraban en formas estratificadas en general, deben negarme que haya explicado en lo más mínimo por qué esas formas estratificadas tienen dos polos, ver y hablar, lo visible y lo enunciable. ¿Por qué están necesariamente atravesadas por esta distinción, por esta fisura? ¿Y cómo las relaciones de poder pueden dar cuenta tanto de la fisura entre ver y hablar como del hecho de que, a pesar de la fisura, ver y hablar estén relacionados a través de las relaciones de poder? Es preciso que las relaciones de poder expliquen por un lado por qué las formaciones estratificadas

están atravesadas por una fisura que establece una no-relación entre las dos partes del saber, y al mismo tiempo que me expliquen por qué esas dos partes sin relación están a pesar de todo en relación. Ven que si no lo explico, esto fracasa. ¿Comprenden?

En otros términos, si es cierto que las relaciones de fuerzas se actualizan en las formaciones estratificadas, es preciso que encuentre el medio de mostrar que la integración es solo un aspecto de la actualización, que hay otro aspecto y que ese otro aspecto de la actualización va a dar cuenta tanto de la fisura que atraviesa las formaciones estratificadas como de la puesta en relación de las dos partes a pesar de la fisura o por encima de la fisura. El problema tiene que quedar clarísimo. ¿Queda clarísimo? Si no vuelvo a empezar, porque de lo contrario la búsqueda que sigue no tiene ningún sentido. Me hace falta otra cosa, me hace falta algo distinto de la integración. Debo decir que sí, que las relaciones de poder se actualizan por integración, pero también por otra cosa. Es preciso que haya otra operación distinta de la integración. Y es esa otra operación, una vez más, la que debe dar cuenta de las dos mitades de las formaciones estratificadas, es decir la que debe dar cuenta tanto de la irreductibilidad de las formas de saber como del hecho de que, a pesar de la irreductibilidad formal, hay al menos relación.

Estoy dispuesto a volver a empezar si hay alguna dificultad, porque si hay alguien que no comprende este punto, es como si después ya no pudiese comprender nada. Es preciso que todo el mundo comprenda bien esto. ¿Está bien? ¿No hay problemas? ¿Comprenden cómo funciona? Estamos comprometidos a dar cuenta de esto, así que nos veremos forzados a decir, o bien que no hay respuesta al problema que nos deja Foucault, o bien que es preciso encontrar una respuesta.

Comtesse: ¿Puedo hacer una pregunta?

Deleuze: ¡Ay! Sí.

Comtesse: *(inaudible en parte)* He aquí mi problema. Si no hay materia determinada y formada bajo la relación de poder, hay al menos un elemento diferencial de la relación de fuerzas. Este elemento diferencial de la relación de fuerzas tiene un nombre: es la voluntad. Entonces a partir de esto, la pregunta es doble. ¿Es arbitrario el hecho de decir que el elemento diferencial de la relación de fuerzas que refiere a materias no-formadas y no finalizadas es la voluntad? ¿Es un nombre arbitrario? ¿Es arbitrario hacer intervenir

nominalmente la voluntad como elemento diferencial? Y en segundo lugar, ¿es la voluntad de saber la misma voluntad que este elemento diferencial?

Deleuze: Yo respondería que la relación diferencial de la fuerza con la fuerza puede llamarse voluntad. ¿Qué quiere decir "puede llamarse"? Que es una referencia a Nietzsche, quien reserva la palabra "voluntad" para designar este elemento diferencial por el cual la fuerza se relaciona con la fuerza. ¿Aparece en Foucault? Hasta donde conozco, no. Foucault no emplea la palabra "voluntad" salvo, como tú lo has dicho, en "voluntad de saber". Lo cual es bastante curioso porque en el libro intitulado *La voluntad de saber* ya no se trata del saber, del cual Foucault se ha ocupado en los libros precedentes, sino que de hecho se trata del poder. ¿Por qué lo llama *La voluntad de saber*? A mi modo de ver es bastante paradójico. Lo vimos, es porque estudia no solamente los caracteres del poder, relación de la fuerza con la fuerza, sino también la manera en que las relaciones de fuerzas se integran en formas de saber. Que haya hablado de "voluntad de saber" a este respecto ya es muy interesante.

En cuanto a la pregunta de si es lo mismo la voluntad como elemento diferencial de la fuerza que la voluntad de saber, yo diría que no. O bien diría que es la misma voluntad, una tomada en el conjunto de las relaciones difusas que traza entre las fuerzas, la otra ya tomada al nivel de su propia actualización. O sea, no habría que decir que son dos voluntades, sino que son dos estados del poder muy diferentes. En fin, así es como yo veo las cosas.

Resumo entonces este problema porque es aquí donde hace falta que estén muy alerta. Hago un pequeño dibujo. Lo que mostré hasta ahora es que las relaciones de poder se actualizaban en formas estratificadas que son formas de saber. Esto resultaría en el esquema siguiente. [*Mientras dibuja*] La multiplicidad difusa de las relaciones de poder. Con sus singularidades, entre las cuales hay relaciones de fuerzas. Siendo las singularidades afectos, estados de fuerzas, afectos de fuerzas. Después puedo poner mi gran bloque estratificado, que ya penetra ahí dentro, ven que todo esto es un proceso continuo. Y diría que las relaciones de poder, en esta pequeña nube de arriba, se actualizan en el bloque estratificado del saber. Ya está, si permanezco en el análisis precedente no puedo decir nada más.

Pero de hecho tengo un problema completamente distinto. Y había anunciado desde el comienzo que, viéramos lo que viéramos, este problema habría que resolverlo. Mi problema es que de hecho no tengo un bloque estratificado, tengo dos. Por lo tanto mi verdadero esquema está quebrado.

Y si no estuviera quebrado, estaría muy mal. Está quebrado, está atravesado por una gran fisura central. Es la arqueología, la arqueología del saber. Por un lado tenemos la formación estratificada de lo visible, por el otro lado la formación estratificada de lo enunciable. Tenemos el bloque del ver y el bloque del hablar.

Por lo tanto, cuando digo que las relaciones de fuerzas se actualizan, no basta con que diga que se integran en el bloque estratificado del saber. Es preciso, estoy condenado a tener que mostrar que su actualización debe dar cuenta a la vez: en primer lugar, de la fisura entre los dos bloques, y en segundo lugar del hecho de que, a pesar de la fisura, a pesar de la no-relación de los bloques entre sí, hay al menos una relación entre uno y otro. ¿Lo ven? Esta es la tarea. ¿De acuerdo?

Y bien, sobre esto estamos un poco perdidos. Afortunadamente Foucault nos ofrece una indicación muy preciosa. Tomo dos textos. En *La voluntad de saber*, página 124, Foucault nos dice: *Las relaciones de poder son las condiciones internas de diferenciación*[7]. Y vuelvo a mi texto en el libro de Dreyfus y Rabinow, página 316, a los cinco criterios de actualización, de los cuales mencioné cuatro y dejé el primero de lado. El primero es enunciado de este modo por Foucault: *El sistema de diferenciaciones que permite actuar sobre la acción de los otros: diferencias jurídicas o tradicionales... diferencias económicas o en la apropiación de las riquezas, diferencias de localización en los procesos de producción, diferencias lingüísticas o culturales, diferencias en las destrezas y en las competencias, etc. Toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son a la vez sus condiciones y sus efectos*[8]. Digo que si hay una solución, está en ese camino. En un sentido, podría agregar que más no puedo decir. ¿Cuál sería la idea? Que la actualización no solamente opera por integración, sino también por diferenciación.

Ustedes me dirán que en estos ejemplos no se trata de ver y de hablar. No, no se trata de ver y de hablar porque Foucault está metido en ese momento en un problema completamente distinto. Entonces queda en ustedes ver si esto les conviene. Estamos forzados a proponer una interpretación. Para fundamentar la mía, otra vez, tengo solamente dos cosas.

[7] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I– La voluntad de saber*, op. cit., p. 114.

[8] Cf. "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., pp. 240-242.

¿Les parece que el problema tal como lo he definido es un verdadero problema para el pensamiento de Foucault? Quiero decir: ¿hay efectivamente o no una cuestión con la dualidad ver/hablar? Aquellos de entre ustedes que después de leer a Foucault piensen que he planteado como esencial un problema que no es esencial para él, ni siquiera pueden participar en el problema. Puede ser que tengan razón. En ese caso me equivoqué. O endurecí el pensamiento de Foucault en una dirección que no era la suya. Y a mi modo de ver, no hay respuesta, no hay alguien que tenga razón, es cuestión de lectura. Si me conceden que la gran división ver/hablar es fundamental en el pensamiento de Foucault, entonces el problema se plantea.

¿Es explícitamente resuelto por Foucault? Digo que no, porque cuando Foucault llega a las relaciones de poder ya casi no se ocupa de la gran dualidad ver/hablar. No es su cuestión, ¡tiene tantas otras cosas que hacer! ¿Podemos nosotros, lectores, hacer el empalme? Yo digo que hay un empalme por hacer. Me parece que nos brinda todos los medios para hacerlo cuando nos dice: "¡Atención, la actualización no procede solamente por integración, implica también una diferenciación!".

¿Qué quiere decir esto? Es que en efecto las distinciones firmes –y por "firmes" entiendo estables, reproducibles– comienzan al nivel de la actualización. Las relaciones de fuerzas son transitorias, móviles, difusas, evanescentes, reversibles, etc. Es al actualizarse que adquieren una fijeza, una orientación, una irreversibilidad. En otros términos, las grandes diferenciaciones, gobernante/gobernado, o mejor aun hombre/mujer –es decir que habrá muchas más– solo aparecen con la integración. La sexualidad sin sexo ignora las formas. Las relaciones de poder, las relaciones de fuerzas ignoran las formas. La diferenciación de las formas solo puede nacer con las formas mismas, es decir con la actualización. Por lo tanto la sexualidad sin sexo ignora la diferencia formal hombre-mujer, solo conoce las diferencias polares, los polos. No conoce ni persona ni cosa, solo conoce fuerzas. Por lo tanto la distinción firme gobernante/gobernado, hombre/mujer, y muchas otras más, solo aparecen con los procesos de integración. En otros términos, los procesos de integración tienen como revés procesos de diferenciación.

¿Por qué? La respuesta es simple. Les decía desde el comienzo que lo importante en la palabra "virtual" es que no es lo mismo que la palabra "posible". De lo posible se puede decir que se realiza, cuando se realiza. Lo virtual no se realiza, puesto que ya es real. Lo virtual se actualiza. Lo virtual no carece de realidad, sino de actualidad. Digo entonces que lo virtual se actualiza. ¿Pero qué quiere decir actualizarse para un virtual?

Aquí invoco, en caso de ser necesario, a otros filósofos. Todos los filósofos que le dieron importancia a la idea de virtualidad oponiéndola a lo posible, diciendo que lo virtual no es un posible sino otra cosa, nos han dicho que lo virtual es lo que se actualiza, y que actualizarse quiere decir diferenciarse. Pero no solamente quiere decir diferenciarse. ¿Por qué? Porque actualizarse para un virtual es necesariamente actualizarse creando vías divergentes. Las vías de actualización son diferenciaciones. ¿Por qué? Porque la idea de actualización de un virtual tiene un origen biológico. ¿Qué es un potencial que se actualiza? ¿Qué es la actualización de un potencial o de un virtual biológico? Es una diferenciación. ¿Cómo se actualiza el huevo? Por diferenciación, por diferenciación del potencial. Son las zonas diferenciadas, las divisiones del huevo. Un huevo fecundado entra en un mecanismo que se llama mecanismo de división. Un huevo tiene dos polos. Aquí habría que retomar todo al nivel de la embriología. En fin, digo lo mínimo. Hay un polo animal y un polo vegetal. Esto sería el potencial del huevo, el virtual del huevo, la relación de fuerzas entre los dos polos. Y cuando el huevo fecundado se desarrolla, es decir se actualiza, va a actualizarse en un embrión. ¿Cuáles son los primeros pasos del huevo fecundado? Son procesos de división que van a organizar la diferenciación. Actualizarse para un virtual es siempre diferenciarse en, como mínimo, dos vías. Diferenciar quiere decir, en efecto, trazar dos caminos. Y luego, cada uno de los dos caminos tendrá un mecanismo de división. [*Dibuja en el pizarrón*]. Tienen una primera diferenciación, y cada rama a su vez se divide, etc. ¿Lo ven? ¿Es claro el dibujo? Esto es diferenciarse.

Aquí no sobrepaso la letra del texto de Foucault: la actualización implica una diferenciación. Las diferenciaciones son múltiples. Yo tomé dos casos: las relaciones de fuerzas en un campo social no se actualizan sin diferenciarse según dos vías divergentes, gobernantes/gobernados; según otras dos vías divergentes, hombre/mujer; y luego muchas otras vías divergentes más.

Y bien, supongamos que hay una diferenciación particularmente importante. Sería la diferenciación ver/hablar. En ese momento tengo mi solución. Por el momento es completamente arbitraria, pero tendría mi solución. Diría que, así como la virtualidad de las relaciones de fuerza se actualiza creando las diferenciaciones gobernante/gobernado, hombre/mujer, de la misma manera, y con más razón aún, se actualiza creando la diferenciación fundamental, principal, ver/hablar. Sería la primera gran diferenciación que condicionaría a todas las demás.

En ese caso esto funcionaría bien. ¿Por qué? Porque respondería de una vez a mis dos preguntas. ¿Por qué hay una división entre ver y hablar al nivel de la

formación estratificada? La respuesta sería que evidentemente hay una división puesto que las relaciones de fuerzas solo pueden actualizarse creando dicha división. Y por otra parte, a pesar de la división de las dos formas estratificadas, forma del ver y forma del hablar, a pesar de su no-relación, hay evidentemente una relación, puesto que en efecto las relaciones de fuerzas se actualizan de los dos lados. Entonces esto funcionaría muy bien. Lo cual no quita en absoluto que lo que acabo de decir parezca completamente arbitrario. ¿Por qué habría una diferenciación principal que pasa por ver y hablar?

En última instancia comprendo que se me diga que las relaciones de fuerzas solo se actualizan por vía de diferenciación, es decir creando las vías divergentes a lo largo de las cuales lo virtual se integra, se actualiza, de modo que habrá dos integraciones: integración del lado del ver, integración del lado del hablar. Toda actualización es una diferenciación.

Basta con pensar, por ejemplo, en un autor como Bergson. El impulso vital es un potencial, se actualiza creando caminos divergentes. ¿Qué nos decía Bergson? Una cosa muy bella, muy, muy simple. Hago un nuevo esquema... para que ya no comprendan nada [*risas*]. [*Dibuja en el pizarrón*] Tienen el potencial, el impulso vital. Bergson nunca dijo que existía así como así, es un puro virtual. ¿Cómo definir ese potencial biológico, ese potencial de la vida? Bergson lo define absolutamente como una relación de fuerzas. Dice que va a definir ese potencial, esa virtualidad como dos cosas a la vez: almacenar energía, hacer detonar un explosivo. ¡Son relaciones de fuerzas! Almacenar energía, hacer detonar un explosivo. Eso es la vida para Bergson. Es el potencial biológico. Es una pura virtualidad.

¿Qué quiere decir que el impulso vital se actualiza? Quiere decir que va a encarnarse en formas vivientes. El impulso vital es sin forma, es un impulso. Es decir, si ustedes prefieren, una fuerza. Son incluso dos relaciones de fuerzas las que definen la virtualidad. Cuando esa virtualidad se actualiza, lo hace creando una gran diferenciación, una gran divergencia. Actualizarse es diferenciarse. ¿Y qué resultará? Todo pasa como si lo virtual fuera demasiado rico, y entonces no puede actualizarse en un bloque. Lo que es demasiado rico como para reducirse a uno está obligado a dividirse. Cuando mi impulso vital, mi virtualidad biológica se actualiza en una forma –siendo la forma siempre una forma de actualización– de hecho debe actualizarse en dos. Hará falta una dirección divergente que integre la primera relación de fuerzas, almacenar el explosivo. Pero la misma forma no podrá actualizar la otra relación de fuerzas, hacerlo detonar. Será preciso que una forma actualice la primera relación –almacenar el explosivo– y que otra forma actualice la

segunda relación –hacer detonar la explosión–. La actualización no puede hacer las dos cosas a la vez.

¿En qué resulta esto al nivel de la vida? En las dos grandes formas principales de la vida: el vegetal y el animal. Ya no como fuerza, sino como forma. La forma vegetal almacena el explosivo. Este es incluso el rol de lo que se llama la función clorofílica. La forma animal hace detonar el explosivo, no lo almacena. ¿Qué es hacer detonar el explosivo? Es moverse, es actuar. La forma animal solo es pensable en movimiento. La forma vegetal solo es posible inmóvil. ¿Y no habría plantas que se mueven y animales inmóviles? Ese sería otro problema [*risas*]. Es el problema de los cruces: ¿qué subsiste de una forma en la otra? Pero a grandes rasgos puedo decir que el vegetal es ante todo inmóvil y el animal es ante todo móvil. Moverse es hacer detonar un explosivo. En efecto, es utilizar energía. Almacenar la energía es el asunto del vegetal. Pero entonces, si no ha almacenado energía, ¿cómo puede el animal hacerla detonar? No es por casualidad que el animal come vegetal. Al comer el vegetal se procura la energía que no ha sabido almacenar por sí mismo, siendo su propiedad hacerla detonar. O bien está condenado a comer otro animal, animal que a fin de cuentas habrá comido vegetal. Los carnívoros viven de los herbívoros, los herbívoros comen vegetal, es decir absorben energía. Pero el animal, sea herbívoro o carnívoro, es aquel que hace detonar el explosivo, que hace detonar la energía. Hacer detonar es transformar la energía en movimiento. ¿Qué es disparar un cañón? Es producir un movimiento de traslación gracias a una energía. Eso es detonar. Esta es la forma animal, mientras que la vegetal toma con las raíces la energía de la materia. Pero la vida no podía reunir en una única y misma forma las dos relaciones de fuerzas. Era preciso que una se actualice de un lado, la otra del otro.

Este ejemplo luminoso [*risas*] quizás nos haga decir que nuestra respuesta parece un poquito menos arbitraria. No quita que quede una parte de arbitrariedad. ¿Por qué la gran diferenciación según la cual se actualizan las relaciones de fuerza sería ver/hablar? En el caso de Bergson vegetal/animal era convincente. Pero en el caso de Foucault, una vez dicho que las relaciones de fuerzas no ven y no hablan, que solo se habla y solo se ve al nivel de las formaciones estratificadas, ¿por qué la diferenciación pasaría por ver/hablar?

Y bien, para tener una solución creo que basta con volver hacia atrás. Recuerdan ustedes que las fuerzas son inseparables de una multiplicidad, multiplicidad de fuerzas. Multiplicidad de fuerzas quiere decir que la fuerza en relación con otras fuerzas, ya sea que las afecte o que sea afectada. ros términos, la fuerza es inseparable de un doble poder: poder de

afectar, poder de ser afectada. Toda fuerza afecta y es afectada por otra. Aquí también hay un dualismo, entonces: poder de afectar, poder de ser afectado. Este dualismo está al servicio de una multiplicidad. En efecto, está completamente subordinado a la multiplicidad de las fuerzas. Que toda fuerza tenga un poder de afectar y un poder de ser afectada depende estrictamente del hecho de que las fuerzas son varias, es decir del hecho de que toda fuerza está en relación con otras. El dualismo no es más que un momento de lo múltiple o un aspecto de lo múltiple. Esta sería incluso la gran diferencia entre dos concepciones del dualismo: están los filósofos para quienes el dualismo es el producto de una división de lo Uno, y están aquellos para los que el dualismo es solo un estadio transitorio de lo múltiple.

La fuerza tiene entonces dos poderes: poder de afectar y poder de ser afectada. Esto está inscrito en la fuerza y en la virtualidad. Digo que cuando las relaciones de fuerzas se actualizan, necesariamente hace falta que las formas en las cuales se actualizan correspondan al doble poder de las fuerzas. Hace falta que las formas en las cuales se actualizan retomen a su manera el doble poder de las fuerzas que se actualizan, poder de afectar y poder de ser afectada. El poder de afectar es lo que se llamará la "espontaneidad" de la fuerza. El poder de ser afectada es lo que se llamará "receptividad" de la fuerza. Digo que cuando las relaciones de fuerzas se actualizan, deben actualizarse según dos vías divergentes, una que constituye una forma de receptividad, la otra que constituye una forma de espontaneidad. Las fuerzas no tenían forma. Tenían una espontaneidad y una receptividad, pero no formales. Cuando se actualizan, deben actualizarse según una forma de receptividad que corresponde a su propia receptividad y según una forma de espontaneidad que corresponde a su propio poder de espontaneidad.

Entonces se hizo la luz, hemos terminado, porque se trata de cosas adquiridas previamente. Sería muy largo si partiéramos desde aquí, pero lo vimos en todo nuestro primer trimestre. Lo visible tiene como condición formal la luz. No la luz como lugar físico, sino la luz indivisible a la manera de Goethe. Y la luz define la forma de receptividad. El enunciado tiene como condición el lenguaje, el *hay* lenguaje que está cara a cara con el *hay* luz. Y el lenguaje define, lo vimos, una forma de espontaneidad: el *se habla*. Son cosas adquiridas, no hay razón para volver sobre todo esto[9].

[9] Este tema es trabajado durante todo el primer curso, cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, sobre todo clase 3: "¿Cómo extraer enunciados? Corpus y *hay* lenguaje", *op. cit*, pp. 59-90.

Tenemos entonces nuestra solución, es decir hemos respondido a la pregunta. Se sostiene sobre tres proposiciones. Retomo: si, con razón o no, no lo sé, nuestro problema concerniente a la filosofía de Foucault estaba bien fundado, ¿por qué podemos decir que al menos hemos contestado al problema que parecía plantearse en dicha filosofía?

Primera proposición: son las relaciones de poder las que dan cuenta de las relaciones de saber. ¿En qué sentido? En un sentido absolutamente simple: las relaciones de fuerzas se actualizan en las formaciones estratificadas que son el objeto del saber. Este es el primer punto.

Segundo punto. Pero las formaciones estratificadas son dobles, tienen dos caras irreductibles, están atravesadas por una fisura, ver y hablar, luz y lenguaje, visible y enunciable. ¿Pueden las relaciones de fuerzas dar cuenta de esta diferenciación de las dos formas estratificadas? Respuesta: sí, fácilmente, pues las relaciones de fuerzas solo se actualizan creando precisamente las dos vías divergentes, es decir diferenciándose. ¿Por qué –siempre dentro de este segundo punto– la gran diferenciación es ver y hablar? Porque ver constituye una forma de receptividad y hablar una forma de espontaneidad, y las relaciones de fuerzas efectúan la diferenciación que las actualiza según la receptividad y la espontaneidad.

Tercera cuestión. ¿Surge de esto una relación indirecta para las dos formas estratificadas, irreductibles entre sí? Sí, surge una relación indirecta puesto que es la misma multiplicidad de fuerzas la que se actualiza diferenciándose, siguiendo una y la otra dirección.

Entonces todo va bien. Ustedes reflexionarán y verán. Así veo yo las cosas, ustedes tienen todo el derecho de tener otra lectura de Foucault.

Nos quedaría entonces un último problema sobre el cual quisiera terminar hoy muy rápidamente. ¿Cuál es? Tengo entonces como dos niveles, nivel de poder puro y nivel del saber en tanto que actualiza las relaciones de fuerzas o de poder. Concretamente nunca tengo más que relaciones de fuerzas actualizadas. Lo que me permite distinguir el poder y el saber es una distinción de razón, es decir por abstracción. Una vez más, lo concreto solo me presenta mixtos de poder-saber. Esto no impide que pueda distinguir –lo hemos hecho– el puro diagrama y las formaciones estratificadas, y decir que las formaciones estratificadas actualizan, integran y diferencian –las tres a la vez– las relaciones de fuerzas que nos presentaba el diagrama. Las relaciones de fuerzas presentadas por el diagrama son emisiones puras de singularidades, mientras que las formaciones estratificadas son curvas que pasan por su vecindad. Las relaciones de fuerzas expuestas por el diagrama son materia

no formada y funciones no formalizadas; las formaciones estratificadas son materia formada, substancia formada, y funciones formalizadas, finalizadas. Todo esto se sostiene.

Pero ven que de nuevo tengo aquí como dos polos. Dado un mixto, puedo hacerlo tender hacia un polo o hacia el otro. Si permanezco en las formaciones estratificadas, diré: "¡Oh, qué separadas están las cosas!". Cuanto más tiendo hacia las formaciones estratificadas, más las cosas se distinguen, se separan. Son las instituciones. Ahora puedo darles su nombre según Foucault. Creo que las formaciones estratificadas concretas son lo que Foucault llama los dispositivos. Diría que la escuela es un dispositivo, la prisión es un dispositivo, la sexualidad integrada es un dispositivo. Son dispositivos concretos. Ahora bien, cuanto más tiendo hacia los dispositivos concretos, más puedo decir que están bien separados.

En efecto, se comienza por la separación, nuestra vida es una sucesión de separaciones. Hace mucho tiempo que se ha señalado que el acto de nacimiento era una separación. Nos separamos de la madre. Muchos de nosotros no lo superamos [*risas*]. Un primer corte. Luego somos niñitos, es el dispositivo familiar. ¿Y qué le dirá el padre furioso al niño cuando no se porte bien? "Ya no estás adentro de tu mamá". Hay pocos padres que lo dicen, pero hay muchos que lo piensan. Después aparece más nítidamente. El niño va a la escuela. ¿Qué le dice la maestra? "Ya no estás en tu casa, ya no estás en familia. ¿Dónde te crees que estás? ¡No es tu casa!". Nueva separación. Y no termina, después vamos al ejército. ¿Qué se nos dice en el ejército? "Ya no estás en la escuela. ¿Dónde te crees que estás? ¡No estás en el liceo, ya vas a ver!". Y uno creía haber llegado al final de las penas, pero viene la fábrica: "¿Dónde te crees que estás?". En cada momento se nos pregunta: "¿Dónde te crees que estás?". Y para terminar, la prisión: "¿Dónde te crees que estás? ¿En casa de mamá? ¡Vas a ver! [*risas*] ¿Te crees en la escuela? Esto no es la escuela. ¿Te crees en el ejército? ¡Ja, ja, el ejército no es nada! ¡Vas a ver, te vamos a enderezar!".

Hay que decir que los dispositivos concretos forman en cada caso segmentos, segmentos divididos, diferenciados. Es literalmente lo que se puede llamar una segmentariedad dura. Si quieren hacer la experiencia de una segmentariedad dura, busquen una oficina en un organismo. Por ejemplo, en la Seguridad social. No es una crítica, pero es terrible, la burocracia es el ejemplo de una segmentariedad dura. Todas las burocracias. Pueden telefonear para pedir una información. Cualquiera sea la información que pidan, se les pregunta: "¿Cuál es la primera letra de su apellido?". Y luego:

"No es esta oficina". Entonces uno dice: "Pero la información que quiero no depende de la primera letra...". "¡No, no, no!", dicen. Por otra parte quizá tienen razón, son misterios muy profundos [*risas*]. Entonces digo: "Es D". "Ah, no, aquí es la oficina de F". Es realmente segmentariedad dura. Es terrible, es como la segmentariedad de las lombrices: pueden cortarla, pero hay un extremo que siempre se mueve. Estamos segmentarizados de esa manera: familia, escuela, ejército, fábrica, prisión. Y todo eso está muy, muy compartimentado. Segmentariedad compartimentada.

Si tienden hacia el otro polo, ya no hacia los dispositivos concretos de saber-poder, sino hacia el diagrama de poder, es completamente diferente. Y sin embargo pasan de manera imperceptible de uno al otro. ¿Por qué? Son las mismas relaciones de fuerzas. Esta vez ya no consideran formas compartimentadas, consideran materias no formadas: imponer una tarea a una multiplicidad limitada, a una multiplicidad restringida. Y vale tanto para la escuela, como para la fábrica, como para la prisión. El diagrama no especifica las materias. Es completamente difuso, es por el contrario una segmentariedad completamente flexible, difusa.

Y no puedo decir que una sea más verdadera que la otra, porque las dos son evidentes, solo que apelan a dos experiencias, a dos niveles de experiencia. Pues al nivel del diagrama quedarán impactados por esto: hasta qué punto las escuelas se parecen a prisiones. En cuanto a las fábricas, ahora es menos cierto, ha habido progresos, todo eso, pero saben ustedes que hasta no hace mucho tiempo había que ser astuto para distinguirla de una prisión, de una escuela. Si quieren una experiencia de prisión, vayan a ver la entrada de los obreros en Renault a primera hora de la mañana. No es una prisión porque entran, pero se puede concebir como una prisión de día. Hay muchos hospitales de día, hospitales psiquiátricos de día, hospitales generales de día. Eso quiere decir que los enfermos llegan a la mañana y después van a dormir a sus casas. Y bien, Renault es una prisión de día.

Volvamos al cine. ¿Qué hay de sublime en *Europa 51* de Rossellini[10]? Para aquellos que la vieron y se acuerdan, la burguesa tiene la revelación de las villas miseria, una tras otra, y después de la fábrica. Nunca ha mirado una fábrica, y por una vez mira una. Es una fábrica de mujeres, ve a las mujeres que entran a la fábrica a la mañana. Está así, con la boca abierta, mira, no cree lo que ven sus ojos y dice la gran frase: "Creí ver condenadas". Captó algo sobre la identidad estructural de la escuela, de la fábrica, de la prisión.

[10] Roberto Rossellini, *Europa 51*, 1952.

Entonces, cuanto más se aproximan al diagrama de las fuerzas, más se dicen que todo es igual. Las diferencias son más flexibles, más difusas. Cuanto más descienden en los dispositivos concretos, tienen oficinas separadas. Pero ambas cosas no se contradicen en absoluto, ustedes no cesan de oscilar entre una segmentariedad flexible y una segmentariedad dura. No cesan de ir de los estratos al diagrama y del diagrama a los estratos. No cesan de ir de una estrategia difundida en todo el cuerpo social a una estratificación al contrario compacta a través del cuerpo social, e inversamente. Y si no conservan los dos puntos de vista cuando hacen sociología, fracasan, dejan escapar los clivajes fundamentales.

¿Cuál sería de cierta manera el método de Foucault para la exploración del campo social? Toman un dispositivo concreto, un dispositivo concreto cualquiera en un campo social, y se preguntan cuál es su grado de afinidad con el diagrama general –puesto que hay un diagrama general que es el estado de las fuerzas en el campo social–. Está más o menos próximo, es decir efectúa el diagrama o una región del diagrama con más o menos potencia o eficacia, digamos. Efectúa el diagrama de manera más o menos completa. Si no lo efectúa muy bien, si tiene un bajo coeficiente de efectuación, estará entonces muy separado de los otros dispositivos. Si efectúa el diagrama con un alto nivel de eficacia, tendrá un alto nivel, un alto coeficiente, y estará muy próximo al diagrama.

El método de Foucault me parece muy interesante. Tomen en un momento un dispositivo concreto: la prisión en una formación social, en nuestra formación disciplinaria. Y bien, puede ser que un mismo dispositivo cambie de coeficiente en la evolución de un mismo campo social, en las transformaciones, en las pequeñas transformaciones de un mismo campo social. Si retomamos los análisis de Foucault en *Vigilar y castigar*, la prisión atraviesa tres coeficientes de efectuación del diagrama disciplinario.

Primer estado: la prisión como dispositivo no es un término de referencia para la evolución del derecho penal. La evolución del derecho penal se realiza de manera completamente independiente del régimen penitenciario. La prisión está como al margen, es decir que no efectúa bien el diagrama, no efectúa bien el diagrama de justicia. Segundo estado del mismo campo social: la prisión es tomada en el derecho penal. Desde entonces asciende, efectúa el diagrama con un coeficiente más fuerte. Tercer estado: el derecho se plantea la pregunta de si no podría asegurar sus propios castigos por medios más seguros que la prisión. Crítica de la prisión: quizás el castigo debería prescindir de la prisión. [*Señalando en el pizarrón*] La prisión, que había

franqueado umbrales, coeficientes, que había ascendido en la escala de los coeficientes, que al comienzo efectuaba muy poco el diagrama y luego asciende, es tomada por el derecho penal y efectúa el diagrama cada vez mejor, luego cae y aparece cada vez más una crítica de la prisión. Y no solamente en los revolucionarios. Si quieren comprender, por ejemplo, la evolución de la pena de muerte, verán cómo es tomada en un momento en el campo de la justicia y luego cómo toda su crítica ya se ha hecho en pleno siglo XVIII. Pero la crítica de las prisiones también se ha hecho completamente. Eso es lo terrible: no se avanza mucho, porque si quieren una crítica radical de las prisiones, no hay necesidad de buscar textos recientes, ya la encuentran en Víctor Hugo, al igual que la crítica de la pena de muerte[11]. Tienen entonces un mismo dispositivo que va a cambiar de coeficiente. ¿Comprenden?

De modo que podría decir ahora que las formaciones estratificadas y los diagramas son como dos polos, y que finalmente las formas concretas no cesan de ascender hacia uno, de descender hacia el otro, de aproximarse a uno, al otro, etc., en una especie de transformación o de evolución internas.

Y para terminar, última observación. Habría que tener también en cuenta que cuando hablamos de técnica, es preciso que nos entendamos. La técnica en el sentido estrecho de la palabra son las herramientas, las máquinas, etc. Pero hay una observación que todo Foucault impone, y que hace en la página 226 de *Vigilar y castigar*, en la que dice: "Se me dirá que la prisión, el coche celular, todo eso, no son invenciones muy importantes, son incluso invenciones vergonzosas al lado de los altos hornos, de la electricidad, de las invenciones propiamente tecnológicas". Y la página, que está escrita completamente en su estilo, termina diciendo: "Diría que la pequeña invención del coche celular es quizá mucho menos, pero también es quizá mucho más que la mayoría de las grandes invenciones técnicas"[12]. ¿Qué quiere decir? Creo que quiere decir que la tecnología permanece incomprensible en sí misma, es decir que la historia de las herramientas y de las máquinas no existe por sí misma. ¿Por qué? Porque así como yo decía que toda época ve todo lo que puede ver y dice todo lo que puede decir según sus medios, cada época tiene exactamente todos los instrumentos y todas las máquinas que sus dispositivos y su diagrama –siendo los dispositivos las actualizaciones

[11] Víctor Hugo, *El último día de un condenado a muerte*, 1829.

[12] Cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 227, donde Foucault se refiere en realidad al panoptismo y no al coche celular en esos términos. Sobre la historia del coche celular, *ibídem*, pp. 267-269.

del diagrama– exigen y soportan. ¿Qué querría decir esto? Que toda técnica material presupone una técnica social. Es una idea que ya había desarrollado muy bien Marcel Mauss, el gran sociólogo de la escuela francesa[13].

Insisto entonces sobre esta última consecuencia: ¿cómo Foucault se inserta y renueva este tema de que no hay técnica material que no suponga una tecnología social? ¿Qué quiere decir esto? He recopilado ejemplos para mostrarles que sobre este punto Foucault está muy de acuerdo con análisis de historiadores, de especialistas…

Cito los siguientes casos. Una serie tecnológica que fue particularmente estudiada por especialistas de Asia, a propósito del cultivo del arroz, es la sucesión del palo, la azada y el arado. Linaje tecnológico en el cual se capta en un mismo territorio la sucesión palo cavador, azada, arado. A quienes les interese, encontrarán una referencia a esto en Braudel, *Civilización material y capitalismo*, tomo 1, página 128. Lo cual lleva a Braudel a decir que "la herramienta es consecuencia y ya no causa"[14]. Es una idea muy bella. ¿Qué quiere decir que la herramienta es consecuencia y ya no causa? Quiere decir que no se pasa del palo a la azada y de la azada al arado por perfeccionamiento técnico. ¿Qué se necesita para pasar de un estadio al otro? Se necesitan variaciones considerables. Lo que cambia, el factor decisivo, es la densidad de población y el tiempo de barbecho. Es decir que la azada solo aparece en el momento de una cierta densidad de población y de tiempo de barbecho. Quiere decir que la herramienta solo puede aparecer en la medida en que es exigida y seleccionada por un dispositivo colectivo.

Segundo ejemplo. Esta vez intento tomarlo de casos muy, muy diferentes. Hay una gran revolución en los armamentos, en los tipos de instrumentos, en las armas, en el momento de la ciudad griega. Es lo que se llama la reforma hoplítica. Un historiador muy bueno de la Grecia antigua, Detienne, estudió de cerca las armas hoplíticas. Llegó a la conclusión de que todo lo que hay de nuevo en las armas hoplíticas es inseparable de un nuevo dispositivo social que se opone al anterior en los griegos. De modo que las armas hoplíticas no podían aparecer antes de este nuevo dispositivo social. ¿Y cuál era este dispositivo social? El soldado campesino, que se opone a la forma arcaica del ejército griego, es decir a una casta de guerreros que se hace mantener

[13] Cf. Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, 1926.

[14] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1979, tomo 1, p. 128. [Ed. Cast.: *Civilización material, economía y capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984, 3 vols.].

por el campesinado. El nuevo dispositivo del soldado ciudadano campesino es un dispositivo colectivo. Para que las armas hoplíticas sean posibles, el ciudadano, el campesino deberá ser soldado.

Ejemplo: una de las armas hoplíticas más originales es el escudo de doble empuñadura. El escudo de doble empuñadura es un arma que puede hacernos estremecer, porque ven de inmediato lo que quiere decir: quiere decir que si huyo, condeno a muerte a mi compañero. El escudo de doble empuñadura es la mejor manera de soldar a los soldados entre sí. No hace falta decir que semejante arma implica que se terminó la casta de guerreros y que se perfila el soldado campesino. En una casta de guerreros el escudo de dos empuñaduras es ininteligible. ¡Es imposible! Se trata de soldar las filas de infantería, mientras que las castas de guerreros van a caballo o en carro. Esta soldadura material del campesino con el campesino señala precisamente el final de los grandes guerreros arcaicos y el ascenso del soldado ciudadano. Ven bien que se trata del dispositivo social. A tal punto que Detienne tiene una fórmula muy bella, que dice exactamente lo que acaba de decir Braudel cuando decía que *la herramienta es consecuencia y ya no causa*. Detienne dice: *La técnica es de cierta manera interior a lo social y a lo mental*[15].

Otro ejemplo: el arado. Los tecnólogos han hecho grandes investigaciones sobre el arado en la Edad media. ¿Qué sucede con la aparición del arado? El arado reemplaza a una especie de pre-arado que era mucho menos eficaz y al que se llama arado romano, que es un pedazo de madera con una reja, con un cuchillo. Uno se pregunta entonces si lo que hace pasar del arado romano al arado es un perfeccionamiento técnico. No. Todas las investigaciones de los historiadores, que son muy, muy interesantes desde este punto de vista, confirmarían la necesidad de una tecnología un poco más filosófica que la que se hace habitualmente.

Sucede lo siguiente: se observa que el arado romano adquiere su efecto, su extensión, sobre todo en un régimen de tierra seca y de campos cuadrados. Es extraño: tierra seca y campos cuadrados. Podría contárselos. El arado romano funciona bien en el sur. ¿Por qué? Porque ese pedazo de madera con un cuchillo tirado por una vaca tiene un inconveniente: el entresurco es forzosamente muy grande. Contrariamente a lo que pasará con un arado, entre dos surcos hay un gran espacio. De allí, ven ustedes, la necesidad de

[15] Cf. Marcel Detienne, "La phalange :problèmes et controverses", en Jean-Pierre Vernant y otros, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, Paris-La Haye, 1968, p. 134.

cuadricular, es decir hace falta arrastrar el arado romano a lo largo y a lo ancho. De lo contrario habría demasiado espacio. Hace falta recortar los entresurcos. Lo cual implica, en efecto, que la forma ideal de campo que corresponde al arado romano sea un campo cuadrado. Y además una tierra seca, pues si la tierra es seca, el entresurco es menor. Si la tierra es pesada, es catastrófico. Ahora bien, hace mucho tiempo que los tecnólogos han notado que el arado, por el contrario, emerge en países de campos alargados y de tierra pesada.

Ven lo que digo, no pueden pensar la herramienta independientemente de un dispositivo colectivo. Ya al nivel más evidente el arado romano no es separable de una estructura territorial de campo cuadrado y tierra seca. El arado, por el contrario, cuajará en una estructura campo alargado y tierra pesada.

Y no es todo. Voy rápido porque ya tuvimos suficiente. El arado va a remitir al caballo. Todavía hace falta que tengamos el descubrimiento del caballo como animal de tiro. Lo cual implica por otra parte otros descubrimientos técnicos, el collar de tiro del caballo y la herradura. Es complejo todo esto. Y además el arado implica una economía comunal.

Bueno, resumo enormemente, son investigaciones muy largas, muy finas, muy bellas. Digo que el arado remite a un dispositivo colectivo cuyas singularidades puedo aproximadamente señalar: campo alargado, caballo como animal de tiro, collar de tiro, herradura, economía comunal. Ven que es un dispositivo de cinco o seis singularidades. Aquí también la herramienta técnica es incomprensible e inseparable de un dispositivo colectivo.

Otro ejemplo para terminar: el estribo. Es muy interesante el estribo. Echa raíces en los ejércitos europeos hacia el siglo IX. Y es muy curioso, porque la generalización del estribo en los ejércitos coincide con profundas reformas, que son las reformas del ejército de Carlos Martel. ¿Y qué implica la reforma de Carlos Martel? Confiscación de las tierras de la Iglesia. Me dirán que son muchas cosas para un estribo. Y bien sí, son muchas cosas.

¿Qué es un estribo, si lo definen como relación de fuerzas? Esto es lo interesante. ¿Qué relación de fuerzas es un estribo? Apoyo lateral del jinete. Es decir que el jinete tiene un equilibrio lateral, un apoyo lateral y ya no simplemente un apoyo adelante y atrás sobre la silla. ¿Qué quiere decir esto? Que corre mucho menos riesgo de ser desmontado. ¿Y esto qué quiere decir? Que puede cambiar la manera en la que maneja su lanza. ¿Por qué? Porque han entrado con el animal en un nuevo dispositivo. Lo que ha cambiado es el dispositivo hombre-caballo. Se calzan la lanza bajo el brazo, la dejan

quieta, y después van cada vez más rápido. La cuestión es que el caballo sea veloz, pues el golpe ya no será dado por la fuerza del brazo, sino por la fuerza de conjunto hombre-animal, será dado por la fuerza del caballo. Como un caballo es mucho más fuerte, la lanza adquiere un rol sagrado.

¿Pero qué hacían los jinetes antes, cuando no tenían estribos? ¿Puede haber algo más grotesco? Pero no lo sabían, no podían saberlo. Repito: veían todo lo que podían ver, decían todo lo que podían decir. Lo que hacían era ir a caballo sobre el campo de batalla, luego descender y batirse a pie [*risas*]. El caballo era tratado como animal de tiro y no como animal de combate. El rey de Inglaterra perdió una famosa batalla porque sus jinetes todavía descendían del caballo, mientras que los otros permanecían montados. Debe haber pensado "¡Eso no vale!" [*risas*]... Porque evidentemente, ¿qué pretenden que hicieran sus jinetes a pie, en el suelo? Es la batalla de Hastings. Recuérdenla cada vez que vean a un inglés [*risas*].

Bueno, ¿pero qué hace falta para fundar el ejército en jinetes a caballo y ya no en combatientes a pie? O bien pagarles –mercenarios–, o bien darles los medios para pagar su armamento y su caballo, que son caros. Para eso hay que darles tierras, porque un caballo necesita forraje, etc.

Entonces, aparece el estribo y va a jugar un rol determinante en las batallas de la feudalidad. ¿Pero bajo qué forma aparece? Ven ustedes que es seleccionado por un dispositivo colectivo que implica: las tierras distribuidas a los señores –mediante las cuales mantenían el caballo y pagaban su armamento–, cambio de la estrategia de las batallas, etc.

Diría que las herramientas nunca son más que puntas de dispositivos colectivos. Es entonces exactamente en este sentido que Foucault puede decir que de cierta manera un dispositivo colectivo es una pequeña invención respecto de las grandes invenciones tecnológicas, pero que es también una invención mucho más grande, pues las herramientas y las máquinas son seleccionadas, son como preseleccionadas por los dispositivos colectivos que literalmente las reclaman.

En este punto quisiera concluir. Queda en ustedes reflexionar. La próxima vez me plantearán todas las preguntas que quieran, sobre todo porque después hay vacaciones. Con este tema he terminado con las relaciones poder-saber.

Clase 5
Recapitulación sobre la relación poder-saber. El afuera y la resistencia al poder.

22 de febrero de 1986

Ha pasado un largo tiempo, de modo que es necesaria una recapitulación sobre las relaciones poder-saber según Foucault, relaciones que –recuerdan ustedes– organizan como dos ejes: el eje del saber, el eje del poder. ¿Cómo podemos recapitular las relaciones poder-saber? Queda claro que en la experiencia nos encontramos siempre ante mixtos poder-saber. Eso no impide para nada que el análisis filosófico tenga todo el derecho de despejar dos ejes heterogéneos: un eje del saber y un eje del poder. Una vez dicho que la experiencia concreta nos presenta siempre mixtos, es exactamente como si pusiera el poder en el eje de las ordenadas y el saber en el de las abscisas.

Todo lo que vimos en lo que precedía era cómo Foucault había comenzado por estudiar las formas del saber sobre el eje correspondiente. Y en la lista de sus libros es fácil señalar hasta dónde: hasta *Vigilar y castigar*. No es que el poder sea ignorado, sino simplemente que está planteado de manera implícita, está supuesto. Vimos que Foucault ya tenía implícitamente necesidad de cierta concepción de los focos de poder, que desde la teoría del enunciado no puede formar los corpus sin referencia a focos de poder[1].

[1] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., clase 3: "¿Cómo extraer enunciados? Corpus y *hay* lenguaje", (5 de noviembre de 1985).

Todo eso lo vimos, pero no deja de ser cierto que hasta *Vigilar y castigar* el eje del poder no es tratado por sí mismo ni considerado explícitamente. Es *Vigilar y castigar* el que marca el primer corte en la obra de Foucault y el que va a pasar del eje del saber al eje del poder.

Habíamos comenzado en el primer trimestre por el estudio del eje del saber, por lo tanto seguimos la evolución cronológica de la obra de Foucault. Después habíamos abordado el eje del poder.

En nuestra recapitulación necesaria creo que es preciso plantear ante todo que entre el poder y el saber, entre los dos ejes, hay diferencia de naturaleza. Recuerdo cuáles son los grandes puntos, cómo se organiza esta diferencia de naturaleza.

Primer aspecto. El poder moviliza esencialmente puntos o afectos. Puntos de dominación, o si prefieren afectos –es lo mismo, pues los afectos son puntuales– que remiten a los dos aspectos del poder: poder de afectar, poder de ser afectado. En efecto, vimos que el poder eran las relaciones de fuerzas, y que la fuerza se presentaba a la vez como poder de afectar otras fuerzas y como poder de ser afectado por otras fuerzas. Esos afectos son por lo tanto puntos singulares. Desde entonces, el poder se presenta como una repartición, como una distribución de puntos singulares que son puntos de dominación. No vuelvo sobre esto porque se trata de una recapitulación. Me dirán si es necesario volver sobre ciertos aspectos. El saber, en cambio, no moviliza puntos y reparticiones de puntos, sino que moviliza y organiza formas. El poder es informal, el saber es organización de formas, es fundamentalmente formal y formalizador. Hay formas del saber, mientras que no hay más que puntos de poder, cosa que Foucault dice muy bien en *La voluntad de saber*: el poder va de un punto a otro[2].

Segundo aspecto. El poder consiste en relaciones de fuerzas, en plural. Y vimos que la fuerza solo existía en plural, la fuerza se dice en plural. ¿Por qué? Porque la fuerza es inseparable de su relación con otras fuerzas. La fuerza es el nombre genérico, el nombre abstracto de una multiplicidad. Y recuerdan que cuando digo que el poder es relación de fuerzas, esto quiere decir que la fuerza dominada pertenece al poder tanto como la fuerza dominante, o si prefieren, que el poder de ser afectado es tan constitutivo del poder como el poder de afectar. En cambio el saber es relación de formas. No confundiremos una relación de fuerzas y una relación de formas. Vimos cuáles eran esas formas, las grandes formas, las dos formas fundamentales del saber: ver

[2] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1– La voluntad de saber*, op.cit., p. 113.

y hablar, lo visible y lo enunciable. Hay una forma de lo enunciable, hay una forma de lo visible. La forma de lo enunciable es el lenguaje tal como lo concibe Foucault, la forma de lo visible es la luz tal como la concibe Foucault.

Tercer aspecto. Les recuerdo siempre que cuando se distingue poder y saber se trata de una abstracción, puesto que lo concreto solo me presenta mixtos. Desde el punto de vista de la abstracción, tengo derecho a decir, en tercer lugar, que el poder concierne a materias no formadas y funciones no formalizadas, mientras que el saber refiere e implica materias formadas y funciones formalizadas y finalizadas. Este es sin dudas el punto más importante. Es de este modo que pueden distinguir lo que les proponía llamar categorías de poder en su diferencia con las categorías de saber.

Les recuerdo qué son para Foucault categorías de poder. Nos lo dice muy bien. Por ejemplo, en las sociedades llamadas de soberanía las categorías de poder serán: extraer de una actividad cualquiera –y lo esencial es el "cualquiera"– y decidir sobre la muerte. La operación del soberano es extraer de una actividad cualquiera y decidir sobre la muerte. El soberano decide sobre la muerte en general, sea la muerte en la guerra, sea la muerte del condenado. Una muerte cualquiera, una extracción cualquiera. Cuando pueden elevar una categoría al coeficiente del "cualquiera", tienen una categoría de poder.

¿Qué es una categoría de poder en las sociedades disciplinarias, es decir en las sociedades modernas? Foucault nos dice que es imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida cualquiera. eso es la disciplina: imponer una tarea cualquiera. Hay disciplina como poder desde el momento en que imponen una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa. Esta es una primera categoría de poder en las sociedades disciplinarias. Finalmente, es cuando el poder administra la vida. Ven que las sociedades disciplinarias se distinguen de las sociedades de soberanía puesto que en lugar de extraer de una actividad cualquiera, el poder impone una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa, y en lugar de decidir la muerte, el poder administra la vida en una multiplicidad numerosa. Son categorías de poder precisamente porque no tienen que decir de quién se trata ni de qué, no saben cuál es la actividad. Imponer una tarea a una multiplicidad poco numerosa cualquiera, a condición de que sea poco numerosa. Administrar la vida en relación a una multiplicidad cualquiera, a condición de que sea numerosa. Estos son los dos aspectos del poder disciplinario.

Digo entonces que el poder implica y combina materias no formadas –multiplicidades cualesquiera– y funciones no formalizadas –imponer una tarea cualquiera.

¿Qué serán, por el contrario, las categorías de saber? Las categorías de saber conciernen a materias formadas y funciones formalizadas. Serán, por ejemplo: educar, un saber educar; castigar, un saber castigar; hacer trabajar, un saber hacer trabajar. Serán todas las maneras formalizadas de imponer tareas precisas, tareas cualificadas, a una multiplicidad determinada: lo que será castigado serán los prisioneros, lo que será educado serán los niños. Y todo esto está sin duda subsumido en la categoría de poder "imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida cualquiera". Pero al nivel de las categorías de saber –educar, castigar, hacer trabajar– evidentemente no es lo mismo.

Y aquí quizá se comprende mejor por qué lo concreto, por definición, solo me presenta mixtos de poder y de saber. La experiencia nunca me brinda algo tan extraño como "imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida cualquiera". En la experiencia todas las multiplicidades están cualificadas, son esto o aquello, son escolares, prisioneros, obreros, soldados. Son esto o aquello, es decir pertenecen siempre a lo cualificado. Y la tarea misma, la tarea impuesta está siempre determinada: se trata de educar, de castigar, de hacer trabajar, etc.

Es por eso que Foucault nos dice que las categorías de poder son por ejemplo del tipo incitar, suscitar, etc. No dicen la cualidad de aquello a lo que se aplican y no dicen la forma en la cual entran, puesto que desde el momento en que entran en una forma, constituyen saberes. Creo que este punto es el más importante para evaluar la diferencia entre el poder y el saber.

Diré otro aspecto más –y todos estos aspectos se encadenan: el poder es constitutivo de una microfísica, el saber es constitutivo de una macrofísica. Es incluso por eso que el poder no tiene forma, que el poder va por definición de un punto a otro. Es un conjunto de relaciones infinitesimales, un conjunto de relaciones fluidas, evanescentes. Es el saber lo que les da una estabilidad.

Y por último, el poder es objeto de una estrategia, el saber es objeto de una estratificación, habiendo dicho que la estrategia es el manejo o la distribución de una materia no estratificada.

Evidentemente todo esto supone lo que hicimos precedentemente. Pero estoy dispuesto a volver sobre tal o cual aspecto, si lo consideran necesario.

Si intento ofrecer una aproximación muy general, diría que el saber es cuestión de archivos, siendo el archivo audiovisual, es decir archivo del ver y archivo del enunciado, archivo de lo visible en cada época y archivo de lo enunciable en cada época. El saber es cuestión de archivo. El poder no, el poder es cuestión de una cartografía, de una cartografía moviente, un mapa estratégico, siempre modificable, siempre fluido. De modo que en el punto en

el que estamos los dos términos de Foucault podrían ser estos: "Hasta *Vigilar y castigar* soy un archivista, con *Vigilar y castigar* y con *La voluntad de saber* soy un cartógrafo". El mapa estratégico es milimétrico. El mapa milimétrico del poder es de naturaleza distinta a los archivos del saber. Y a los archivos de estratos, a los archivos de formaciones estratificadas, hay que superponerles los mapas estratégicos, los mapas milimétricos que enuncian las relaciones de fuerzas o relaciones de poder en una época, las relaciones de fuerzas o de poder que corresponden a tal o cual formación estratificada. Hay relaciones de fuerzas que corresponden a cada formación estratificada, pero difieren en naturaleza, en tanto el poder y el saber difieren en naturaleza. Esto no quita que la experiencia concreta nunca me dé otra cosa que mixtos de uno y otro. He aquí entonces el primer aspecto: hay diferencia de naturaleza entre el poder y el saber. Haría falta que este punto esté muy, muy claro.

Pero, segundo aspecto: el hecho de que haya diferencia de naturaleza no impide que haya necesariamente presuposición recíproca entre ambos. Hay presuposición recíproca, es decir que uno supone al otro y viceversa. Pero evidentemente de dos maneras diferentes. El saber es fundamentalmente formal, es decir que es organización de formas, y de dos formas, forma del ver, forma del hablar, variables al nivel de cada formación, es decir al nivel de cada época histórica. Pero sin las relaciones de poder, sin las relaciones de fuerzas, el saber no tendría nada que actualizar, sus formas serían formas vacías. Es en este sentido que presupone el poder. Inversamente, sin las formas del saber, el poder se mantendría puntual, fluido, evanescente, inestable, y no podría conservarse ni reproducirse.

Tercer y último aspecto. No solamente hay diferencia de naturaleza entre poder y saber, no solamente hay presuposición recíproca entre ambos, sino que hay primacía del poder sobre el saber. ¿En qué sentido hay primacía? Las relaciones de fuerzas o la relación de poder –les recuerdo que hay que escribir siempre "relación de fuerzas", en plural, o "relación de poder", en singular– son causa. ¿Causa qué? Yo diría causa inmanente. ¿Causa inmanente de qué? De las formas, de las formaciones históricas que constituyen los saberes. De modo que puedo decir que el poder implica necesariamente el saber, pero el saber supone necesariamente el poder.

Intervención: ¿El poder implica o explica el saber?

Deleuze: Las dos cosas. Implicar y explicar nunca se han opuesto. Implicar es literalmente envolver. Explicar es desenvolver. Es obvio que lo que envuelve, desenvuelve. Se puede decir, en efecto, que el saber envuelve

las relaciones de fuerzas o de poder, y también que las desenvuelve. No piensen que implicar y explicar están en relaciones de contrariedad, están en relaciones de complementariedad. Si digo que B implica a A, quiero decir también que B explica a A. Implicar y explicar son un conjunto, y el término contrario sería "complicar". Lo que se opone a implicar y explicar es comprender, es decir complicar.

Como resultado de esta recapitulación puedo responder al menos a dos preguntas que dos de ustedes me plantearon. La primera era esta: admitir que el poder sea de cierta manera causa del saber, o si prefieren, que las relaciones de fuerzas o de poder sean causa inmanente de las formas del saber, ¿no es restaurar una especie de unidad? Hemos visto precedentemente en qué sentido Foucault, a mi modo de ver, hacía una teoría de las multiplicidades donde la unidad desaparecía en provecho de un nuevo estatus de lo múltiple, un estatus de las multiplicidades, que podían ser pensadas sin referencia a algo que funcione como una unidad. ¿Cómo pensar lo múltiple en estado puro? Si me siguieron, desde este punto de vista sería entonces muy importante que la idea de una causa inmanente no restaure una especie de unidad.

Pienso que ya tenemos la respuesta a esta pregunta. ¿Puede haber restauración de una unidad desde el momento en que aquello que juega el rol de causa inmanente solo existe en un estado de dispersión radical, es decir bajo forma de relaciones de fuerzas, siendo la fuerza irreductible a una unidad cualquiera, puesto que solo existe en la multiplicidad que relaciona la fuerza con la fuerza bajo la forma de un poder de afectar a otras fuerzas o de un poder de ser afectada por otras fuerzas? La fuerza presenta una irreductible multiplicidad y solo puede ser pensada en lo múltiple. Por lo tanto no hay ninguna, ninguna restauración de unidad.

La segunda pregunta que se me planteaba era: en tanto existe diferencia de naturaleza entre poder y saber, ¿no seremos remitidos al infinito? La pregunta quería decir lo siguiente. Haría falta que recuerden lo que aprendimos cuando analizamos el dominio del saber. Habíamos encontrado el hecho mismo de una diferencia de naturaleza entre las dos formas de saber: el ver y el enunciado, lo visible y lo enunciable. Y habíamos caído sobre el problema siguiente: ¿cómo puede haber acuerdo entre lo visible y lo enunciable si son heterogéneos y difieren en naturaleza, al punto de que "nunca se ve lo que se dice y nunca se dice lo que se ve"[3]? Es entonces la diferencia de naturaleza entre

[3] Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 19.

las dos formas del saber la que nos forzaba a salir del saber para encontrar una razón o una causa según la cual esas dos formas fueran co-adaptables a pesar de la diferencia de naturaleza. Y la encontrábamos al nivel de las relaciones de poder. Son las relaciones de poder las que explican que las dos formas del saber sean co-adaptables. ¿Por qué? Porque las relaciones de poder son informales y no están sometidas a las condiciones de las dos formas del saber. Por lo tanto pueden dar cuenta de la co-adaptación de una forma con otra.

Entonces la pregunta era esta: si hay una diferencia de naturaleza entre poder y saber, ¿no somos remitidos nuevamente a una tercera causa, a una nueva causa que daría cuenta de la co-adaptación? No, no somos remitidos a una nueva causa, a una causa de la causa, a condición de comprender cómo actúa la causa inmanente, es decir en qué sentido las relaciones de poder o las relaciones de fuerzas son efectivamente causa inmanente de las formas del saber. Y bien, ¿en qué sentido lo son?

Si intentara tomar una fórmula muy general, diría que las formas del saber actualizan las relaciones de fuerzas o de poder. En otros términos, el efecto actualiza su causa, e incluso el efecto es lo que actualiza. ¿En qué sentido? Hemos visto que, según el análisis de Foucault, las relaciones de fuerzas permanecerían completamente fluidas, inestables, evanescentes por sí mismas, si no se actualizaran en sus efectos, siendo sus efectos una forma estable. Diría entonces que el efecto actualiza la causa inmanente. Y efectivamente, una causa inmanente es una causa inseparable de su efecto, es decir es una causa que permanece enteramente virtual si se la separa de su efecto.

¿Pero en qué consiste la actualización? Se los recuerdo, son cosas que hemos visto más recientemente. No es fácil, pero observando bien los textos me parecía que, según Foucault, la actualización de las relaciones de fuerzas o de poder consiste en dos operaciones, dos operaciones simultáneas.

Por un lado, el efecto actualiza en tanto que integra. La actualización es una integración. Diría que el saber, que las formas integran las relaciones de fuerzas. Es lo que Foucault nos dice –me parece– en *La voluntad de saber*, páginas 122-124, cuando dice que en las formas *las relaciones de fuerzas constituyen entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula*; *como contrapartida, por supuesto,* las formas *van a proceder a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, ordenaciones, puestas en convergencia*[4]. En otros términos, las formas alinean, homogeneizan, integran las relaciones de fuerzas o de poder.

[4] Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., 115.

Les recuerdo que hemos seguido un análisis muy preciso, hemos intentado despejar un análisis muy preciso en el que podían invocarse las matemáticas. No hay siquiera necesidad de saber, hay que comprender, no es difícil. En matemática, en la teoría de las funciones, se distinguen dos elementos como difiriendo en naturaleza: por un lado, la repartición de las singularidades, de los puntos singulares –puntos de inversión, puntos de reorientación, nudos, focos–, y por otro lado el comportamiento de la curva que es llamada precisamente "curva integral", curva de integración, que pasa por la vecindad de las singularidades. Ahora bien, la repartición de las singularidades en un campo de vectores es lo que llamaremos –ya no en matemáticas, sino en Foucault– la emisión de las singularidades que corresponden a relaciones de fuerzas. Pero esto es completamente diferente, o más bien de una naturaleza matemática distinta a la del comportamiento de la curva integral que pasa por la vecindad de los puntos singulares y opera una integración.

Aquí se ve muy bien entonces por qué el efecto integra la causa inmanente. Las relaciones de fuerzas son una repartición de las singularidades, pero el efecto integra, es decir las formas del saber van a trazar las curvas que pasan por la vecindad de las singularidades de poder. Es muy claro.

Segundo aspecto. Ven que se podrá definir la integración de muchas maneras. Digo que integrar es alinear, homogeneizar, etc. Digo también que integrar es trazar la curva que pasa por la vecindad de las singularidades –las singularidades son los puntos de poder y la curva que pasa por su vecindad constituye las formas del saber–. Diría también, con Foucault, que integrar es institucionalizar. Las instituciones son inseparables de las formas de saber. Integrar es institucionalizar, finalizar. Recuerdan, en efecto, que las relaciones de fuerzas o de poder solo consideran funciones no formalizadas o no finalizadas. Cuando les asignan una finalidad, ya están en el dominio del saber. Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera es una categoría de poder, pero educar es una función formalizada y finalizada, hacer trabajar también, castigar también. Por lo tanto integrar es institucionalizar, es finalizar, es tecnologizar, dice Foucault, y es racionalizar. En efecto, son las cuatro grandes especies bajo las cuales las funciones reciben una forma y una finalidad.

Hacer esta recapitulación me parece necesario y al mismo tiempo muy abstracto... Pero en fin, sería preciso que se acuerden un poco de lo que hemos hecho antes. Este es entonces el aspecto integración. Diría que el efecto integra la causa, es decir que las grandes formas del saber integran las relaciones de fuerzas y de poder, las relaciones informales de fuerzas o de poder, les da una forma.

Pero esto no me alcanza. Es preciso que actualizar no sea solamente integrar, es preciso que sea también diferenciar. El efecto no integra la causa inmanente, es decir las relaciones de fuerzas fluctuantes para estabilizarlas, sin introducir al mismo tiempo una diferenciación. Actualizarse es siempre actualizarse siguiendo vías divergentes, como si el conjunto de la causa no pudiera ser actualizado de una vez, como si debiera ser actualizado al menos en dos direcciones divergentes. Y yo les decía que la idea misma de que actualizarse es diferenciarse, de que la actualización implica forzosamente un proceso de diferenciación es una idea que, por ejemplo, ha sido fundamentalmente y muy bien desarrollada por Bergson. No vuelvo sobre esto.

Pero haría falta que guarden en la memoria los ejemplos concretos. En efecto, ven ustedes que en Foucault la actualización de las relaciones de fuerzas implica siempre grandes diferenciaciones. Las grandes diferenciaciones, por ejemplo las diferenciaciones de los sexos, aparecen al nivel de la actualización de las relaciones de fuerzas, es decir de la manera en que las relaciones de fuerzas se encarnan en las grandes formas, en las grandes formaciones estratificadas. Recuerdan el tema de Foucault: al nivel de las relaciones puntuales la sexualidad es sin sexo. La diferencia de los sexos, la diferenciación de los sexos, aparece al nivel de la integración de la sexualidad. Diferenciación sexual, diferenciación política, diferenciación social de las clases, etc., todo eso aparece al nivel de las formaciones estratificadas. Las relaciones de fuerzas no pueden actualizarse sin seguir vías de actualización divergentes. Actualizarse es crear la diferenciación de las vías según las cuales se efectúa la actualización.

Ahora bien, para nosotros esto es esencial, pues es lo único que nos permite responder a la pregunta sobre la cual nos habíamos quedado al nivel del saber. Una vez más, ustedes tienen una forma de lo visible y una forma de lo enunciable, y entre ambas hay una brecha: no digo lo que veo, no veo lo que digo. Todo el análisis de Foucault llegaba a este resultado. No hay un acuerdo entre el ver y el hablar, hay batalla. Y Foucault desarrollaba de un modo magistral todo el tema de una batalla entre lo que veo y lo que digo. Pasamos por esto cuando estudiamos el saber: ¿cómo es que puede hablar de una batalla? Una batalla entre el ver y el hablar implica al menos que haya un mínimo de relación, pero en el punto al que nos había conducido su análisis no hay relación: por un lado veo, por otro lado hablo, pero no veo lo que digo y no digo lo que veo. Parecería entonces que uno se encuentra, como decía Blanchot, frente a una no-relación entre ver y hablar. Y terminamos nuestro análisis del saber preguntándonos: puesto que todo

el análisis del saber concluye en una no-relación entre ver y hablar, ¿cómo explicar que haya co-adaptación entre ambos? Recién ahora estamos en condiciones de responder.

Ver y hablar constituyen dos líneas fundamentales de diferenciación. Es en este sentido que están en no-relación. Ver y hablar divergen. ¿Por qué, en el seno de su no-relación, están a pesar de todo en relación? ¿Cómo explicar que surja una relación de la no-relación, a tal punto que sea posible una batalla? Ven la respuesta: la diferenciación, la divergencia entre las dos formas, es de hecho la actualización del mismo elemento informal, las relaciones de fuerzas o de poder. Es justamente porque las relaciones de fuerzas o de poder son informales que pueden actualizarse en dos formas divergentes que, por su cuenta y por sí mismas, están en no-relación, pero que entran necesariamente en una relación indirecta en virtud de aquello que actualizan.

De inmediato, última pregunta: ¿por qué la diferenciación fundamental ver/hablar conviene con la actualización de las relaciones de fuerzas? La respuesta sería la siguiente. La fuerza está siempre en relación con otras fuerzas. En otros términos, la fuerza es múltiple. Pero cada fuerza como elemento de una multiplicidad tiene ya dos aspectos: tiene un poder de ser afectada por otras fuerzas, y tiene un poder de afectar a otras fuerzas. Al poder de una fuerza de afectar a otras fuerzas lo llamaremos *espontaneidad* de la fuerza. No son palabras de Foucault pero no importa, es para aclarar más las cosas. Al poder de la fuerza de ser afectada por otras fuerzas lo llamaremos *receptividad* de la fuerza. Esta es la variación de la relación de una fuerza con otras fuerzas: a veces es afectada por otras, a veces afecta a otras.

Pero si recuerdan nuestras adquisiciones del primer trimestre, cuando analizábamos el saber, nos había parecido que lo visible era la forma de receptividad –esta vez la forma, ya no el poder– bajo la condición de la luz, y el enunciado era la forma de espontaneidad bajo la condición del lenguaje. Desde entonces, se comprende que los dos poderes de la fuerza –poder de espontaneidad, poder de receptividad– se actualicen en dos formas diferenciadas, entre las cuales es preciso que una sea una forma de receptividad y la otra una forma de espontaneidad. Entonces no es casual que las relaciones de poder se actualicen en el ver y en el hablar.

No es que el poder, que consiste en relaciones informales, vea él mismo y hable él mismo, sino que, como dice tan bien Foucault, el poder hace ver y hace hablar. ¿Qué es el propio poder? La concepción que Foucault se hace del poder es muy análoga a una especie de concepción kafkiana de la madriguera. El poder es una madriguera, es una galería, es una galería que

va de un punto a otro. El poder es el topo. La galería, la madriguera, el topo van de un punto a otro. En última instancia el poder es ciego y mudo. Pero hace ver y hace hablar. Como dice Foucault en textos muy conmovedores de *La vida de los hombres infames*: "Nos saca a la luz por breves instantes y nos fuerza a hablar por un momento"[5].

Se presenta una denuncia en mi contra. Es muy kafkiano, piensen en *El proceso*[6]. He aquí que en mi existencia oscura, literalmente en mi existencia infame, es decir sin reputación, soy sacado a la luz, como suele decirse, soy puesto bajo un proyector. Doy un pequeño paseo y luego me voy. Eso es el poder: nos saca, nos arroja bajo un proyector, y después: "Bueno, vamos, se acabó su tiempo". Eso son las relaciones de fuerzas, ¿no? El poder me fuerza a hablar: "Hablarás el martes desde las 10 hs. hasta..." [*risas*]. Y después soy devuelto a mi existencia muda. Alguien que está sediento de poder es alguien que quisiera estar todo el tiempo bajo el proyector, todo el tiempo ser llevado a hablar. Entonces eso se ha previsto: los coloquios [*risas*]. O la vida nocturna, el neón. Entonces, el poder hace hablar, hace ver. No ve él mismo, muestra; no habla él mismo, fuerza a hablar.

Lo que me interesa entonces es la cuestión que les planteo: ¿hemos respondido a nuestra pregunta? Si reagrupo todo lo que hemos hecho desde el principio, ¿damos una respuesta para el problema que teníamos, a saber: cuáles son las relaciones entre ver y hablar, en tanto que están por sí mismos en una no-relación? Había que sobrepasar el eje del saber, instalarse en el eje del poder, descubrir el contenido del eje del poder, para comprender cómo las relaciones de poder, actualizándose en las formaciones estratificadas, crean necesariamente dos formas divergentes, el ver y el hablar, y cómo esas formas, desde entonces, estaban en una relación indirecta, aunque directamente no haya relación.

De modo que yo hablaba de una especie de kantismo de Foucault, pero recordándoles que en Kant no se trataba en absoluto del mismo problema, sino de un problema análogo. Kant había determinado una forma de receptividad, el espacio-tiempo. Importa poco que en Foucault sea la luz y no el espacio-tiempo. Y había determinado una forma de espontaneidad, el concepto. E importa poco que en Foucault sea el enunciado y no el concepto. Lo que me importa es que en Kant la forma de la espontaneidad "concepto" y la forma de la receptividad "espacio-tiempo" diferían en naturaleza. Y

[5] Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, op. cit., pp. 124-125.

[6] Franz Kafka, *El proceso*, 1925.

Kant tropezaba con la siguiente pregunta: dado que el espacio-tiempo y el concepto difieren en naturaleza, ¿cómo explicar que los conceptos se apliquen al espacio y al tiempo? ¿Cómo explicar que, a pesar de la diferencia de naturaleza, haya co-adaptación entre la forma de espontaneidad y la forma de receptividad? Y Kant decía que es un gran misterio. Es verdaderamente misterioso que los conceptos puedan aplicarse al espacio-tiempo cuando hay diferencia de naturaleza entre ambos.

Y Kant decía que esto solo es posible porque hay una tercera instancia. Pero ustedes comprenden de inmediato que esa tercera instancia no puede ser una forma. A esta tercera instancia Kant la llamaba esquema de la imaginación[7]. Decía que el esquema de la imaginación es la facultad más misteriosa en nuestra alma, puesto que por un lado es homogéneo al espacio y al tiempo, y por otro es homogéneo al concepto. Lo cual resultaba en que: el espacio-tiempo y el concepto son heterogéneos, son dos formas heterogéneas, pero hay una instancia no-formal que es homogénea a cada una de ambas. Ven que era muy curioso.

En efecto, el esquema es muy curioso. ¿A qué llamamos esquema? No es lo mismo que una imagen, es una determinación espacio-temporal, es un dinamismo espacio-temporal conforme a un concepto. Hace corresponder un dinamismo espacio-temporal a un concepto.

Pueden hacer la experiencia para tener esquemas de la imaginación, es muy divertido. Había una escuela de psicología, hace no mucho tiempo, que reivindicaba a Husserl y que hacía todo el tiempo lo que llamaban "experiencias de pensamiento"[8]. Y a menudo empleaban el propio término "esquema". Consistían a grandes rasgos en darse un concepto e intentar tener después no una imagen correspondiente al concepto, sino un esquema del concepto. Es gracioso. Lo harán en sus casas, ¿no?

Por ejemplo, el concepto de león es la definición del león en una clasificación de historia natural: mamífero de melena con largos dientes, etc. Eso es un concepto. También ven lo que es una imagen de león. ¿Pero qué es un esquema de león? ¿Qué dinamismo espacio-temporal ponen bajo la palabra "león"? Puede variar... Por otra parte, no sé en qué medida puede variar... Es muy entretenido... en fin, si se puede decir así. Y para que comprendan

[7] Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2005, "El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento", p. 130.

[8] Se refiere a la Escuela de Wurzburgo, cuya figura más representativa fue Oswald Külpe.

mejor, habría que hacer esquematismo diferencial, pues el esquematismo es diferencial: comparen el esquema del piojo y el esquema del león. El piojo tiene él mismo un concepto, pues no hay objeto en la naturaleza, por pequeño que sea, y por nocivo que sea, que no tenga su concepto. ¿Pero cuál es el esquema, el dinamismo espacio-temporal del piojo? ¿Cuál es su manera de estar en el espacio y en el tiempo? Eso no forma parte de su concepto. Por más que den mil vueltas al concepto de león, no verán allí su manera de estar en el espacio y en el tiempo, a saber –y todavía digo demasiado, lo que voy a decir pertenece demasiado a la imagen–: el león duerme todo el día, después se despierta, cuando llega la tarde, a las 5 de la tarde el león abre un ojo, huele el aire y ve si hay antílope, y la que caza es la leona, etc. Intenten suprimir lo que queda de imágenes en esto, conserven solamente los puros dinamismos, dinamismos espacio-temporales. Entonces se aproximan al esquema de las puras direcciones en el espacio-tiempo. No evocan un león particular, pero tampoco evocan caracteres conceptuales. Evocan puras orientaciones o direcciones, dinamismos. Hay un dinamismo del león que es su más bello retrato.

O bien evocan el pulpo y el águila. Pueden pensarlos como conceptos. Pueden darse una imagen, la de un pulpo que les es familiar, por ejemplo, al que quieren particularmente [*risas*], y luego la imagen de un águila. El esquema no es imagen ni concepto. El esquema, el dinamismo espacio-temporal, será al mismo tiempo la manera en la que el águila vuela, que no es igual a la de un cernícalo o un gavilán, y la manera en la que el águila cae, pues es evidente que en las aves de presa lo que cuenta es siempre el descenso, nunca el ascenso. Eso es un esquema, la manera en la que planean o la manera en la que se lanzan. Imaginan un águila, retienen el puro dinamismo espacio-temporal. Eso es un esquema. El pulpo no es eso, no pueden confundir un dinamismo de águila y un dinamismo de pulpo. El pulpo no es el gesto rapaz. Si piensan un gesto rapaz en estado puro, tendrán un esquema de ave de presa. Un gesto rapaz que viene de arriba. Diría que eso es el esquema del ave de presa. Si piensan en un movimiento de tiras múltiples... pero "tiras" es ya demasiado una imagen... de caminos múltiples, con cosos que pegan, con un algo que pega... Suprimen al máximo las imágenes para extraer el esquema puro, es decir una manera de ser en el espacio-tiempo. Y entonces tienen un esquema. ¿Comprenden?

¿Y quién hizo esto para el pulpo y el águila? ¿Quién definió siempre a los animales por esquemas dinámicos? Lautréamont[9]. Lautréamont jamás

[9] Conde de Lautréamont, *Los cantos de Maldoror*, 1868.

describe un animal, enuncia el gesto dinámico. Nunca es agradable puesto que siempre resultan catástrofes, pero eso es un esquema.

Todo esto que les cuento no es Kant, es para hacerles comprender lo que Kant entiende por esquema cuando les dice que un esquema de la imaginación no es una imagen ni un concepto, sino otra cosa, un conjunto de determinaciones espacio-temporales que corresponden al concepto. Yo diría que el esquema es homogéneo al espacio y al tiempo, puesto que consiste él mismo en dinamismos espacio-temporales, pero es por otra parte homogéneo al concepto, puesto que corresponde al concepto mismo. De modo que puedo decir que el concepto y el espacio-tiempo difieren en naturaleza, son heterogéneos entre sí, y sin embargo el esquema de la imaginación es homogéneo por un lado al espacio-tiempo, por otro lado al concepto. Esta es la admirable teoría del esquematismo en Kant.

Ahora bien, digo simplemente que en Foucault tienen algo semejante. Lo visible y lo enunciable son heterogéneos, están en una no-relación. Son dos formas en no-relación. Pero hay un elemento informal que va a actuar como causa de su puesta en relación. Solo que en Foucault no será el esquema de la imaginación, serán las relaciones de fuerzas o de poder. Y la relación de fuerzas será a la vez homogénea a la forma del ver y homogénea a la forma del enunciado, aunque ambas formas no sean homogéneas, sino heterogéneas. Es en este sentido que el problema con el cual nos chocábamos al final de nuestro estudio sobre el saber en Foucault encuentra aquí su solución. A saber: son las relaciones de poder las que explican la co-adaptación entre las dos formas de saber.

Esta es la recapitulación que quería hacer. Y aquí les lanzo un llamado solemne, muy solemne: ¿está claro, hay razones para volver? Porque prácticamente hemos terminado nuestro análisis del poder en Foucault –y digo "prácticamente" pues de hecho todavía tendremos para un cierto tiempo, ya van a comprender por qué. Entonces, ¿hay todavía puntos oscuros? Sería preciso que nuestra recapitulación haya sido luminosa, cosa de la cual no estoy seguro. Queda en ustedes decir si hay razones para volver o si puedo avanzar. Es esencial porque no volveremos sobre todo esto. Es el momento, es ahora o nunca.

Intervención: *(Inaudible)*

Deleuze: Hablo de "inmanencia" en el sentido general del término, es decir en un sentido en el que toda persona que emplea el término "causa

inmanente" debe estar de acuerdo, que no implica discusión. Una causa es inmanente cuando no tiene necesidad de salir de sí para producir su efecto y cuando su efecto permanece en ella. Hay una lista infinita de causas, es una de las cosas bellas de la filosofía. Pero a grandes rasgos, en general, retenemos tres grandes tipos de causa. De hecho se retienen muchas más, pero vamos a limitarnos a tres: causa eficiente, causa emanativa, causa inmanente. La filosofía es como las matemáticas, no podrán practicarla si no han aprendido... Quiero decir que no se puede decir cualquier cosa. Es tan precisa como las definiciones matemáticas. Y en filosofía hay que distinguir lo que es susceptible de discusión –en el sentido que sea– y lo que es indiscutible. Esto es del dominio de lo que no se discute, es así.

La causa eficiente se define como una causa que tiene necesidad de salir de sí para producir su efecto. Sale de sí para producir su efecto, y su efecto le es exterior, es decir es realmente distinto de ella. Ejemplo: Dios es causa del mundo. Dios sale de sí para producir el mundo, y el mundo es exterior a Dios. Diré que Dios es causa eficiente del mundo, es la causa eficiente o transitiva. Causa emanativa: es una causa cuyo efecto es exterior, pero que no tiene necesidad de salir de sí para producirlo. Es una causa que permanece en sí para producir su efecto, pero el efecto es exterior a la causa. Se dirá que el efecto emana de la causa. Causa inmanente –y ven que esto forma una escala, una escala de progresión: la causa permanece en sí para producir, y el efecto que produce le es interior, permanece en la causa. Entre estos tres tipos de causas tienen todas las transiciones posibles. Es lo que hace que puedan multiplicarse al infinito.

Dios y el mundo, por ejemplo: ¿es Dios causa eficiente? No es del todo seguro, pero a primera vista diría que desde el punto de vista del cristianismo es una causa eficiente o transitiva: Dios crea el mundo. Caso de una causa emanativa: la araña y la seda. Pero como decía el gran filósofo Hume, ¿qué me prueba que Dios no es una araña? Es una pregunta importante, porque si Dios fuera una araña, entonces el mundo no sería el objeto de una causa eficiente, sino el objeto de una causa emanativa. La seda emana de la araña. En efecto, la araña permanece en sí misma para producir la seda, pero la seda no permanece en la araña, forma la tela. Diría que la araña es causa emanativa de la tela. La causa inmanente significa no solamente que la causa permanece en sí para producir, sino que el efecto permanece en la causa. Spinoza es el filósofo más grande que desarrolló la idea de que entre Dios y el mundo había una relación de inmanencia, es decir que Dios permanece en sí para producir el mundo y que el mundo permanece en Dios. Plotino,

filósofo llamado "de la emanación" diría, simplificando mucho, que Dios es causa emanativa, es decir que el mundo emana de Dios. Eso quiere decir que el mundo no permanece en la causa. El cristianismo nos dice por el contrario que Dios es causa eficiente, es decir que Dios no permanece en sí para producir el mundo y que el mundo no permanece en Dios. Es lo que se llamará un punto de vista creacionista.

Esto para decir qué es lo que en general se llama "causa inmanente". Y cada vez que empleen el término "causa inmanente", verifiquen que sea conforme a esta definición, puesto que de lo contrario la palabra "inmanente" no conviene.

Foucault no emplea el término "inmanencia", nos dice solamente que poder y saber están uno en el otro. Traducir esto en términos de inmanencia no me parece exagerado. Poder y saber están uno en el otro, y di las razones por las cuales pensaba que se podía decir que las relaciones de fuerzas o de poder eran causa inmanente de las formas de saber. Esto dice un poco más que mi definición general, obedece al carácter de mi definición general. Pero agrego que en este caso preciso hace falta comprender que la causa permanecería virtual sin su efecto, es decir que la causa inmanente sería una causa cuyo efecto la actualiza, es decir la integra y a la vez la diferencia. Diría entonces que hay que tener en cuenta la cualidad general, el carácter general de la causa inmanente, que acabamos de determinar, y agregarle además un carácter más original que es esta idea de una causa en vía de actualización en su efecto.

¿Esto responde a su pregunta?

Intervención: De todas maneras pienso que mi pregunta sigue abierta. No estoy de acuerdo cuando dices que el poder implica el saber. Dices que A implica y explica B. No se puede hacer eso si no es en un tipo de dialéctica gramsciana en la cual el saber tendría autonomía y sería también causa de la estructura. Porque o bien hay inmanencia, o bien hay una dialéctica con la autonomía del saber, es decir Gramsci.

Deleuze: ¿Es decir...?

Intervención: Gramsci. Gramsci con la autonomía relativa de la superestructura, que en analogía con Foucault, sería el saber.

Deleuze: Perdón, no entiendo. ¿Vuelves a empezar? Dices que no estás de acuerdo. ¿Con qué no estás de acuerdo?

Intervención: Dices que el poder implica el saber, que el poder implica y explica el saber. Eso es lo que no comprendo. Es como proponer una doble causalidad, una autonomía relativa del saber.

Deleuze: Tomas una sola palabra, y tú solo cambias todo lo que dije. Es únicamente verbal. Dije "implica" por comodidad, no la tomé en el sentido que le das. No tiene ninguna importancia.

Intervención: No, no es para discutir sobre una palabra, es para comprender si hay una relación causal, del tipo "el poder explica el saber", o si hay una doble causalidad, se me ocurre a la manera de Gramsci, donde habría autonomía. Es para llegar a esto que planteo la pregunta, no para discutir la palabra.

Deleuze: De acuerdo, pero te diría que ambas cosas. Para mí hay autonomía de los dos ejes, saber y poder, por la simple razón de que son dos ejes, que además difieren en naturaleza. Pero las cosas son complicadas, no hay nada que yo pueda hacer, depende de qué punto de vista tomemos. Si se me pregunta si hay diferencia de naturaleza, contesto que sí, que hay diferencia de naturaleza entre poder y saber. Desde entonces, hay autonomía. Si se me pregunta en qué tipo de relación están, digo que están en una relación de causa a efecto, solo que hay toda una esfera de autonomía del efecto. Y sin embargo, hay inmanencia. ¿Qué quiere decir esto? Hay efectivamente heterogeneidad entre los dos ejes, diferencia de naturaleza y por lo tanto autonomía de cada eje. Pero al mismo tiempo el eje del poder permanecería virtual si no se encarnara, si no se actualizara en las formas del saber. Las formas del saber son efecto que actualiza la causa. Lo cual no quita que esos efectos tengan una autonomía, puesto que integran y diferencian su propia causa.

Diría entonces que es todo a la vez, es complicado, depende. Hay un nivel en el que hay autonomía estricta, hay otro nivel en el que hay presuposición recíproca, hay otro nivel en el que hay causalidad. De modo que creo, me parece, que ninguno de los puntos de vista suprime al otro.

En *La voluntad de saber* hay una frase que me parece bastante típica. Es la página 130. *Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe ninguna exterioridad* –"ninguna exterioridad" quiere decir que hay inmanencia– *aún si tienen su propio rol específico* –diferencia de naturaleza– *y se articulan una con la otra* –presuposición recíproca– *a partir de su diferencia*[10]. Ahí está

[10] Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., pp. 119 y 120. El apartado en el que aparece esta frase de Foucault se intitula: "Regla de inmanencia".

todo. Está la inmanencia, y sin embargo la autonomía, la función específica de cada uno, la articulación, pero –¡atención!– a partir de su diferencia de naturaleza.

Para responder a tu pregunta, que ahora comprendo, partiremos entonces de lo que podríamos llamar focos de poder-saber. ¿Esto responde un poco?

Intervención: Me parece todavía contradictoria la inmanencia con la relación doble. Una relación doble es siempre una dialéctica, ¿no? Me parece contradictoria con la inmanencia.

Deleuze: Es contradictorio para ti. Tienes todo el derecho de pensar que esto no funciona. Yo considero que funciona. Si piensas que no funciona, hay entonces dos posibilidades: o bien soy yo el que no funciona en lo que digo sobre Foucault, o bien es Foucault el que no funciona. Preferiría que pienses... no sé qué preferiría [*risas*]. Creo que tienes derecho, pero que podríamos hablar largo rato, no nos convenceríamos. Yo no veo bien en qué tú ves una contradicción. Y además, si hay una pequeña contradicción, para mí se trata más de saber si esto da cuenta de los mixtos concretos. Si se contradice, las contradicciones nunca son tan graves. Yo no la veo, no la veo. Creo que si ves una contradicción, es porque aunque todavía no está claro en tu cabeza, quisieras que las relaciones poder-saber sean planteadas de otro modo, es porque de hecho tienes en mente otro planteamiento del problema. Una vez dicho, es obvio, que Foucault no agota todas las maneras de plantear las relaciones poder-saber. Personalmente no veo contradicción.

Ahora bien, la contradicción de la que hablas valdría igualmente contra Spinoza, valdría contra todo pensamiento de la inmanencia, porque la inmanencia nunca ha pretendido que el efecto no tenga su especificidad. Para Spinoza, por ejemplo, el mundo permanece en Dios. Dios produce el mundo, pero es una producción de inmanencia, entonces el mundo permanece en Dios, que lo produce. Y eso no quita que entre el mundo y Dios haya una diferencia de naturaleza. Solo que, nos dice Spinoza, una diferencia de naturaleza no es una distinción real. El mundo no se confunde con Dios, pero no es realmente distinto de Dios. Spinoza dirá, con su propia terminología, que hay una distinción modal entre el mundo y Dios, no hay distinción real. No sé si has leído a Spinoza. ¿Un poco? ¿Ves contradicciones en Spinoza?

Intervención: No, en absoluto.

Deleuze: ¿En absoluto? ¿¡Pero entonces!?

Intervención: En la inmanencia de Spinoza no hay implicación. Dios no implica el mundo.

Deleuze: ¡Sí! Dios implica el mundo.

Intervención: Él *explica* el mundo.

Deleuze: ¡Y es igual!... ¡No, no! ¿Qué me haces decir? [*risas*]. Es el mundo el que implica y explica a Dios. Una vez más, retomo un término, porque no soy yo el que lo inventa: Dios *complica* el mundo, y el mundo *implica y explica* a Dios.

Intervención: Respondes sobre Spinoza, pero no es la pregunta.

Deleuze: ¡Qué argumento flojo me lanzas de repente! [*risas*]

Intervención: Yo estoy de acuerdo con tu libro sobre Spinoza. La *complicatio* es la relación entre la explicación y la implicación.

Deleuze: ¡Qué extraño lo que me dices! Complicar es, por definición, mantener junto. Sólo Dios puede complicar el mundo. ¿No?

Intervención: Sí.

Deleuze: ¡Ah! Por lo tanto –y era la fórmula de algunos autores de la Edad media– *deus complicans*. Es bello: Dios complica todo [*risas*]. Pero cada uno de nosotros, o el mundo, implica a Dios y explica a Dios. O bien se dirá que Dios se explica a través del mundo. Entonces Dios no explica, se explica. ¿Está bien? Se explica, pero no explica. Se explica a través del mundo, lo que explica a Dios es el mundo.

Para los que no me siguen, digo todo esto porque entre el neoplatonismo y el Renacimiento, pero sobre todo en torno del Renacimiento, tienen una trinidad de nociones extremadamente interesantes que son –escribían en latín– *implicare, explicare, complicare*. Complicar, implicar, explicar. Desde la Edad media al Renacimiento hay toda una tradición que desarrolla toda una teoría de la complicación, de la explicación y de la implicación, que es muy importante para una lógica de la Edad media y del Renacimiento, y que es muy buena.

En fin, ¿hay otros puntos?

Intervención: *(parcialmente inaudible)* Quería preguntarle por qué hay un primado de lo enunciable sobre lo visible.

Deleuze: De hecho, cuando hablo de Foucault forzosamente me veo llevado a comprometerme un poco. No puedo señalar, no puedo sacar un texto en el que Foucault diga que hay primado. ¿Qué es lo que me hace decir que todo sucede como si hubiera primado del enunciado sobre lo visible en Foucault? Varias cosas. La principal es que hay un libro, *La arqueología del saber*, en el cual Foucault no habla de lo visible y de lo enunciable, como en sus libros precedentes. En cambio, realiza en esta obra la más pura y completa teoría del enunciado, y lo visible ha desaparecido. Y en lugar de una dualidad enunciar y ver, o enunciable y visible, hay una dualidad medio o formación discursiva –a la cual responde el enunciado– y medio o formación no discursiva. Por lo tanto puedo decir que en *La arqueología del saber* hay una puesta entre paréntesis de la visibilidad como forma positiva, y que aquello que no es el enunciado es designado solamente de manera negativa: medio no-discursivo.

Me pregunto: ¿cómo explicar que *La arqueología del saber* cortocircuite lo visible y se atenga a una teoría del enunciado, si es cierto que el saber tiene dos polos? Es aquí que me comprometo un poco. Digo que a mi modo de ver es porque desde siempre el enunciado tenía el primado. Si el enunciado tiene el primado, se puede concebir que en un libro que trata del enunciado el otro polo ya solo esté designado negativamente, puesto que no es el polo esencial del saber.

Y una vez que hice esta hipótesis, que da cuenta de un problema real en Foucault, estoy obligado a decirme: si es cierto que el enunciado tiene el primado, ¿por qué lo tendría? ¿Por qué el enunciado en el lenguaje tendría un primado sobre lo visible en la luz? Entonces estoy obligado a comprometerme un poquito más.

Habría una manera de responder que consistiría en decir que finalmente lo visible es una dependencia del enunciado: solo se ve lo que se dice. Sería una primera hipótesis a verificar. Es decir, lo visible es un simple producto del lenguaje. Supongo que algunos de ustedes podrían decir que esta hipótesis es suficiente, que está bien, que les conviene. A mí no me conviene. ¿Por qué? Porque en ese caso habría que suprimir los textos, la cantidad infinita de textos de Foucault en los que se plantea siempre una irreductibilidad de lo visible a lo enunciable. Son dos formas irreductibles. Y Foucault nunca se ha retractado. Algunos son textos tardíos, como el texto sobre Magritte *Esto no es una pipa*[11]. Imposible entonces hacer de lo visible una dependencia de lo enunciable.

[11] Michel Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Eterna cadencia, Buenos Aires, 2012.

Por el contrario, cuando digo que el enunciado tiene un primado sobre lo visible, no digo en absoluto que lo visible se reduzca a lo enunciable. Tener el primado no significa dejarse reducir.

En la medida en que la función del lenguaje es la producción de enunciados, en que se trata de producir enunciados, puedo decir que lo enunciable es la forma de espontaneidad del lenguaje. De allí la importancia de la diferencia que señaló Foucault – y que era el objeto de nuestros análisis iniciales–: el enunciado difiere en naturaleza, no es lo mismo que una frase o una proposición. Pues despejando el enunciado en su diferencia con la frase y la proposición, creo que Foucault pretende despejar la forma bajo la cual el lenguaje ejerce una espontaneidad.

Si me aceptan esto –pero soy conciente de que es mucho pedir– ya no hay tantas dificultades. Pues puedo decir que si el enunciado tiene el primado es porque es la forma de espontaneidad, mientras que lo visible es solamente forma de receptividad. Y pertenece a la forma de espontaneidad determinar la forma de receptividad. ¿Qué es la espontaneidad? Es el acto de la determinación. ¿Qué es la receptividad? Es la forma de lo determinable. Lo receptivo es aquello que es determinable. Desde entonces, decir que el enunciado tiene el primado es decir que el enunciado es determinante y que lo visible es solamente lo determinable. ¿Esto aclara?

Intervención: Sí, pero al mismo tiempo no comprendo entonces por qué el poder de afectar tendría el primado sobre el poder de ser afectado.

Deleuze: Esa es una nueva dificultad. Pero yo diría que al nivel de las relaciones de fuerzas ya no puede haber primado. El primado es de una forma sobre otra forma, y las relaciones de fuerzas no pasan por formas. Por lo tanto no hay primado. O más bien, veremos que hay primado en las relaciones de fuerzas, pero es de un tercer elemento que no es ni el poder de afectar ni el poder de ser afectado. ¿Está bien, es claro todo esto?

Pienso que la impresión de muchos de ustedes puede ser que lo que hicimos este año, desde el comienzo, parece a veces extremadamente abstracto. Eso me molesta mucho, pues evidentemente es lo más nefasto y no debería ser así. Quisiera entonces añadir una receta para aquellos que encuentran que lo que hicimos sigue siendo abstracto. No puedo discutir sobre una impresión, pero creo que para volver concreto todo esto hay que tomar jalones. Es preciso que las cosas les digan algo, si no les dicen nada… Y cuando digo que es preciso que "les digan" algo, entiendo que no todo

pasa por una comprensión. La comprensión es abstracta. Pero si algo "me dice", ya estamos en lo concreto.

El primer jalón, el primer punto de referencia concreto en cuanto al saber, lo que debería decirles algo al nivel del análisis del saber es: ¿en qué situación nos damos cuenta de que ver y hablar no son lo mismo? Esto es concreto, es un punto concreto. Hablar no se encadena con ver, sino que entre ver y hablar hay batalla, hay diferencia de naturaleza, a tal punto que –una vez más– veo aquello de lo que no hablo y hablo de aquello que no veo. Esto es muy concreto. Uno puede tener la impresión de que efectivamente da cuenta del estatuto de lo audiovisual. Y yo les decía que todo el esfuerzo del cine contemporáneo, bajo uno de sus aspectos, es ahondar esas diferencias, esas divergencias entre ver y hablar. Digo entonces que si hubiera una fuente concreta de todos los análisis que les he propuesto sobre el saber, es decir sobre la intrincación ver-hablar, estaría allí: ¿qué pasa entre ver y hablar?

Si esto no les dice nada, es que o bien yo he fracasado, o bien que son ustedes los que no responden a un tema... Puede suceder, que sea un tema que literalmente no les diga nada. En ese caso soy impotente. Yo solo puedo hacer algo en la medida en que haya una complicidad, es decir en la medida en que esto les diga algo.

¿Qué sería entonces lo concreto, la fuente concreta de todos los análisis que hemos hecho sobre el poder? Sería esta idea de que en todas nuestras experiencias, incluso cuando no nos damos cuenta, chocamos con el poder. Es decir, que el poder es siempre un conjunto de micropoderes. Y son esos micropoderes los que pretende analizar Foucault. La idea de que chocamos constantemente con el poder refiere a cosas muy simples: no puedo cruzar la calle o no puedo detener mi coche sin que haya un posible policía con una multa. Pero me basta algo tan simple para que todo se vuelva concreto. Uno no para de chocarse con el poder. Entonces, si nuestra vida está como señalizada por micropoderes que ejercemos y que se ejercen sobre nosotros –poder de afectar, poder de ser afectado–, ¿en qué consisten esas relaciones de poder?

Y finalmente, tercer punto concreto: ¿es verdad que esas relaciones de poder son como un tejido que da cuenta en nosotros de las relaciones entre ver –cuando vemos– y hablar –cuando hablamos–?

Me parece que esto es lo concreto. Son tres temas muy concretos, muy, muy simples. No es filosofía, son como marcas en la experiencia vivida. Si no tienen complicidad con esta experiencia vivida, con estos tres puntos de complicidad vividos, por más que comprendan todo lo que digo, segui-

rá siendo abstracto. Si yo me siento en afinidad con Foucault, es porque participo en estos tres puntos. Seguramente no de la misma manera, sino de otra manera. Si no participara de estos tres puntos en nombre de una especie de experiencia vivida, es evidente que haría otra cosa en lugar de un curso sobre Foucault:

Intento repetirlo, porque me interesa mucho. Es preciso que en vuestra experiencia vivida tengan cierto problema, incluso espontáneo, incluso involuntario: ¿qué pasa entre ver y hablar? Y concibo perfectamente que puedan ser extremadamente inteligentes, extremadamente creativos, todo lo que quieran, y que sus problemas no pasen por ahí. Lo que es seguro es que Foucault no era el único. Los hay incluso en arte, puesto que –una vez más– todo el cine contemporáneo juega sobre esta brecha entre ver y hablar, este "entre". ¿Qué hay *entre* ver y hablar? Diría por ejemplo que en Merleau-Ponty, otro filósofo importante, nunca encontrarán un problema de este tipo. Para Merleau-Ponty hablar se encadena con ver. Se trata entonces de una toma de conciencia muy específica sobre ciertas situaciones de visión y ciertas situaciones de habla. Si me preguntan después por qué Foucault valoriza estas situaciones de visión y de habla en las que se declara un hiato entre ver y hablar, les contesto que es lo mismo que preguntarse por qué Foucault dice lo que dice. No sé por qué, porque es Foucault, es lo que tenía necesidad y ganas de decir. Entonces la primera complicidad debe ser esta.

Digo que la segunda complicidad son los micropoderes que forman un tejido con el cual uno no cesa de chocarse en la vida. Es la experiencia que Foucault llama "la experiencia del hombre infame". El hombre infame es aquel que, como una mosca o como una mariposa, choca sin cesar con el poder. Es bastante cercana a la experiencia kafkiana de los despachos en *El castillo*[12]: siempre un despacho al lado del despacho, todo un sistema de micropoderes.

Si intento traducirlo a mi experiencia, que no es una experiencia personal –"experiencia vivida" no quiere decir "experiencia personal", quiere decir "lo que se advierte en la vida"–, me impresiona cómo en la experiencia de vida más cotidiana uno salta de un micropoder a otro. Se los he dicho, les hablaba de la distribución de los micropoderes en una pareja. Cuando un tipo o una mujer vuelve a la noche y uno le dice al otro: "¡Qué cara tienes!". Es raro. "¡Qué cara tienes!" es la convocatoria a hablar, o la convocatoria a mostrar: "¡Explícate!".

[12] Franz Kafka, *El castillo*, 1926.

Una vez más, les decía el año pasado –porque lo vivo, y es preciso que ustedes también lo vivan, sino es abstracto– que lo que me impresiona en la vida no es en absoluto que las personas no logren expresarse, sino que se las fuerce a expresarse cuando no tienen nada que decir. Y eso es el poder. ¿Qué es el poder de la tele? ¿Qué es el poder de los diarios? Telefonean a un pobre tipo y le dicen: "Exprésate, cuenta un poco tu parecer". ¡Es algo espantoso! En las sociedades disciplinarias uno es invitado de la mañana a la noche a dar su parecer. Pero sobre cosas sobre las cuales no tenemos ninguna razón para tener ideas... o no a menudo, o en todo caso no bajo la forma de esa pregunta.

Eso es un micropoder. El poder hace ver y hace hablar: "Se te forzará a hablar". Y entonces no es solamente la tele. En efecto, están las parejas... Y no digo que esté mal, ¿cómo hacer si no? Callarse no está bien, acaba por ser molesto. No hay salida, pero es la mezcolanza de la experiencia vivida. Si vuelvo cansado, reivindico el derecho de no hablar. Es delicioso no hablar. Es fantástico no tener opinión. ¡Ah, es una alegría! ¿Qué son entonces las personas de poder? Son los que no saben que es una alegría no tener opinión. No tener opinión no es ser como el tipo de los sondeos que responde: "No tengo opinión". Ese tiene una opinión. Es otra cosa, es ya no conservar una interioridad. No tener opinión es hacer el vacío. Y hacer el vacío es precisamente –y llegamos a lo que todavía tengo por decir– una manifestación de resistencia. Cuando no tener opinión es simplemente no tener opinión, es odioso, pero cuando no tener opinión consiste en decir "sobre este punto hago el vacío, porque no me concierne o no me interesa"... Por desgracia esto puede ir mal también, puede significar entregarse completamente al poder, todo depende...

Lo que quiero decir es que apelo a experiencias. Entonces, si entre ustedes hay quienes no tienen o no comunican con este tipo de experiencias vividas que me parece que están en la base de la filosofía de Foucault, este curso corre el riesgo de no aportarles gran cosa. Puede suceder, los años cambian, cambiamos de tema todos los años... Puede perfectamente suceder que aquello que tengo para decir un año les diga algo y lo de otro año no les diga nada. Pero lo que intento explicar es que hay siempre dos operaciones, dos operaciones simultáneas cuando tienen la paciencia de escuchar a alguien: es preciso que comprendan según los conceptos, y es preciso también que tengan una esfera de experiencia vivida que coincida con aquello de lo que se trata en los conceptos.

Intervención: ¿Cuál es la relación entre Foucault y Artaud?

Deleuze: Ehh... no sé... No hay relación específica, pero Foucault forma parte del gran número de personas que tienen admiración por él. Es obvio que Foucault se vio llevado a cruzarse con Artaud a muchos niveles, porque necesariamente se lo ha encontrado al nivel de la *Historia de la locura* y en todo el período en el que intentó preguntarse qué significa la locura. Eso es así, hay una relación. ¿Qué le interesa generalmente a Foucault, cuáles son los grandes autores que admiraba? Todo el grupo de Raymond Roussel, Brisset, están los locos del lenguaje, está Artaud, está Mallarmé... Son los grandes autores de Foucault. Está Heidegger, veremos por qué. Sí, Foucault conocía admirablemente a Artaud. ¿Ejerció Artaud una influencia sobre él? Pienso que no. Pero que hubo amor, admiración hacia Artaud, me parece evidente.

Intervención: *(inaudible, sobre la noción de "vacío")*

Deleuze: Sí, pero entiendes que me llevas a nociones ya demasiado complicadas, a saber: lo que Artaud llamará "el vacío". Mientras que por mi parte quería precisamente decir algo muy simple, de experiencia vivida, sin justificarme sobre las palabras. Quería decir únicamente que si quieren comprender algo a través de nociones, siempre hay que añadirle complicidades vividas. Si no tienen las complicidades vividas, no es vuestra culpa, es que vuestra experiencia está estructurada de otro modo. En ese caso todo lo que digo les parecerá extraordinariamente abstracto. Es por eso que les digo que cuando uno escucha a alguien siempre hay que dejarse llevar. Es complicado, hace falta una doble atención: hace falta una atención según los conceptos y hace falta que perpetuamente remitan a un vivido cualquiera, sino no funciona. Las nociones deben ser siempre muy, muy difíciles. Lo vivido correlativo debe ser de una simplicidad infantil. Es por eso que los buenos momentos son los ejemplos. Los ejemplos son siempre cosas totalmente simples.

Comtesse: *(inaudible)*

Deleuze: Sí, pero tú sabes Comtesse, es normal. Lo que dices es muy cierto, porque el hombre de poder no está tomado, no se agota en las relaciones de poder. Más aún, las relaciones de poder no pasan entre hombres. Desde el momento en que hay hombre, hay forma. Es decir que el hombre

de poder se ve forzosamente empujado a hablar él mismo y a mostrar él mismo o a ver él mismo, puesto que participa del efecto, participa enteramente del saber. Es en tanto que se presenta como sabiendo que el hombre del poder habla y ve. Y en efecto, concretamente solo hay mixtos de poder-saber. El hombre político invoca un saber. No invoca el hecho de tener el poder, invoca siempre un saber. Es lo que les decía: el poder y el saber son estrictamente inseparables en lo concreto. Es por eso, y en tanto que participa infaliblemente del saber, que el hombre político, como tú dices, es inevitablemente también aquel que habla y aquel que ve. "Yo los veo". Ustedes miran los afiches, y él nos mira, nos mira por un porvenir radiante, ve. Y no tengo necesidad de decir que habla. Pero si ellos ven y si hablan, no es en tanto que son términos, elementos tomados en relaciones de poder, sino en tanto que son también formas –cuidan su forma, como suele decirse–, formas tomadas en relaciones de saber.

Intervención: *(Inaudible)*

Deleuze: ¿Cómo es que sucede? Escucha, me desplomo, me das un golpe fatal [*risas*]. Pensaba que no había cesado de explicar por qué poder y saber son estrictamente indisociables. Poder y saber son estrictamente indisociables. No solamente en lo concreto, sino en lo abstracto, pero de dos maneras diferentes. En lo concreto porque la experiencia solo nos presenta mixtos de poder-saber. En lo abstracto porque si las relaciones de poder son causas, son causas inmanentes, y sus efectos, es decir las formas de saber, son interiores a las relaciones de poder mismas, no hay ninguna exterioridad. Y aún así vamos a ver lo contrario en un momento, pero no importa... Foucault dice que no hay ninguna exterioridad porque no hay más que exterioridad, entonces no se puede decir que haya exterioridad... En fin, lo vamos a ver en un rato, para finalizar.

Intervención: El poder del que hablamos, ¿nunca es mío, siempre es exterior?

Deleuze: Todo depende de lo que entienda por "mío". Si quiere decir "el de una persona que soy yo", no, el poder nunca es mío. Si por eso entiende "de una singularidad que está en mí", ahí el poder es suyo. Todavía no hemos abordado este punto, y hará falta también que sea concreto: la persona o el individuo por un lado –ya no son lo mismo, pero supongamos que los

identificamos–, y los puntos singulares, las singularidades por el otro, son dos instancias completamente diferentes.

Tomo mi tiza [*se dirige al pizarrón y dibuja*]. Por ejemplo, he aquí una forma. Es un tipo, ¿no? [*risas*]. Eso es una forma. Digamos que es un individuo. Él dice: "Yo". Es una forma, son ustedes, por ejemplo. Supongo que esta forma –es una suposición– es una envoltura de singularidades. Estas singularidades no existen fuera de él, le pertenecen. Pero son de otro dominio. ¿Qué son esas singularidades? Por ejemplo, ven a alguien y se dicen: "¡Oh, es raro, todo se organiza alrededor de su nuca!". Tienen ya singularidades de percepción. Y no es necesariamente cierto para todos, hay quienes tienen una nuca neutra. Pero hay quienes tienen una nuca muy marcada, como si todo su rostro se organizara alrededor de la nuca. Es una singularidad. Y luego, al mismo tiempo –y sin comprender– lo ven hacer una enorme rabieta, digamos con todas las características de una rabieta paranoica. Un tipo raro. Tomo expresamente otro rasgo que no es físico, un rasgo psíquico, digamos. Van a poner entonces otra singularidad. Las anotan, hacen el cuadro de las singularidades de alguien: "nuca", "rabia explosiva". Es un juego inocente, sin interés e inocente. Y luego, después de su rabieta les dice adiós, y ustedes se dicen: "¡Qué manera rara de dar la mano!". Esta vez es un gesto. ¿Por qué uno ama o detesta a las personas? Nunca es a causa de su forma, ¿no? Es a causa de las singularidades que hemos localizado en ellos. Conocía a alguien cuya manera de decir adiós me parecía tan misteriosa que nunca pude descifrarla [*risas*]. Es importante eso. Cuando decía adiós hacía toda una serie de movimientos, era un dinamismo espacio-temporal muy sorprendente [*risas*]. Su brazo estaba pegado a su pierna. Primer momento del dinamismo: levantaba el brazo, lo llevaba ahí, pero el brazo siempre permanecía pegado. Y abría la mano, uno era invitado a deslizar la suya, pero él rozaba la punta de los dedos. Eso no se olvida [*risas*]. Es la tercera singularidad.

Diría que en tanto que individuos tenemos una forma. Tenemos una forma corporal, yo diría que es la forma orgánica. Tenemos una forma psíquica. Tenemos una forma moral. Finalmente, los mejores de nosotros tienen una forma metafísica [*risas*]. Muchas formas. Es en función de estas formas que digo "mi cuerpo", "mi alma", "yo", etc. Diría que eso es el dominio de las formas.

Pero hay otra cosa: finalmente las formas son paquetes o envolturas de singularidades. Nosotros envolvemos puntos singulares que solo existen en nosotros, y que sin embargo no son nosotros. Hay entonces cierta singula-

ridad: "¡Ah, viene de mi abuelo! Se plantó allí, se plantó en mí." Finalmente soy un paquete de singularidades. Quisiera que lo comprendan, pero aquí también, para que esto les diga algo es preciso vivirlo así. Y no hace falta que se fuercen, si no lo viven así, lo vivirán de otro modo, y también estará muy bien. ¿Se viven así, como paquetes de singularidades, como un paquete de cuerpos extraños? Yo por mi parte me vivo así, soy un paquete de cuerpos extraños. Parezco un yo, tengo todas las apariencias de un yo educado, pero es una envoltura de cuerpos extraños. No hay más que eso, no más que cuerpos extraños. Uno envuelve cierto número –no tiene una infinidad– de cuerpos extraños.

Piensen, por ejemplo, en la manera en que Proust describe al barón de Charlus. Es maravilloso cuando dice, en una página inolvidable, que la voz de Charlus envolvía una nidada de muchachitas[13]. Cuando Charlus se ponía de repente a hablar agudo, su voz envolvía una nidada de muchachitas. Son las singularidades de Charlus. Doce, veinte, cuarenta muchachitas acechan la voz de Charlus. Hay animales en nosotros. Pero no animales como formas. Hay animales como singularidades en nosotros. No es lo mismo que una forma. Entre los hombres, nunca nadie es una vaca, pero hay hombres que tienen singularidades bovinas [*risas*].

Digo entonces que el conjunto de singularidades que albergo en mi seno es de otra naturaleza que mis formas –mi cuerpo, mi alma, etc. Y volveremos a encontrar ahí el dominio de las formas y el dominio de las relaciones de fuerzas. Las relaciones de fuerzas son las relaciones de un punto singular con otro. ¿Qué relación hay entre tal singularidad, la nuca, y tal explosión de ira? Hay allí una relación de fuerzas, eso sería el poder.

¿Qué son ustedes literalmente? Todo depende de lo que llamen "yo". Siempre se puede decir "yo", no hay que indignarse, no hay que decir: "No diré más 'yo'". Hay que hablar como todo el mundo. Se dice que el sol sale, aunque el sol no sale, es la Tierra la que gira. Pero se continúa diciendo que el sol sale, no hay ninguna razón para cambiar, ninguna razón para no decirlo, no tiene ninguna importancia. Un cierto número de personas sabe que no hay "yo". Pero se continuará diciendo "yo", porque el "yo" es precisamente un hábito. Uno mantiene sus hábitos. No es que tengamos el hábito de decir "yo", es el "yo" lo que es un hábito. Estoy habituado a mí mismo, entonces el yo es el producto del hábito. Bueno, ¿pero qué soy?

[13] Cf. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. 2–A la sombra de las muchachas en flor*, p. 205.

Soy un tejido de singularidades. Y luego mis formas físicas o psíquicas son curvas que unen dichas singularidades.

Si se viven así, en primer lugar la vida se les volverá mucho más agradable. Si se viven como una curva integral que se pasea y que rodea singularidades de otra naturaleza, pueden... En fin, no hay que forzarlos, ¿no? [*risas*]. O bien esto les dice algo, o bien no les dice nada y piensan: "Está delirando" [*risas*]. Es un buen criterio, porque si piensan que deliro es que no tienen –y no es en absoluto un reproche– esa complicidad vivida al nivel de este año. Puede que el año próximo hable de otra cosa con la cual tengan una complicidad vivida. Si lo que les digo les dice algo muy confuso, puesto que aquí hablo únicamente de esta estructura de lo vivido, entonces todo lo que contamos desde el inicio es bueno, es decir, ya no pueden considerar que es abstracto. No es abstracto, simplemente hay que ser sensible. Desde el punto de vista de los conceptos, esto se vuelve todo un tema: dar un estatuto de las singularidades, dar un estatuto de las integrales que pasan por la vecindad de las singularidades. Finalmente la curva integral tendrá como producto el "yo". Pero la curva rodea una cosa completamente distinta al yo, rodea las singularidades constitutivas. Puede haber una que proviene de un abuelo, es decir que pertenece a una línea genética. Hay otra que me viene, por ejemplo, de una relación con un amigo. Será una singularidad adquirida. ¿Soy yo el que la ha creado? ¿Pero cuál yo? De cualquier manera estamos constituidos por singularidades. Entonces lo que se llama un carácter es una media de las singularidades de alguien. Uno siempre hace una media de las singularidades, entonces dice: "Sí, él tiene el hábito de enfurecerse". Pero eso no es la singularidad, la singularidad es la circunstancia precisa de *un solo* enfurecimiento que de cierta manera contiene a todos los otros. Eso es una singularidad. Si trazan una media en la que concluyen: "Sí, soy iracundo", están en el dominio de las formas, ya no están en el dominio de las singularidades, de las singularidades puntuales. Pero una vez más, si esto no les dice nada, es excelente, está muy bien. Si les dice algo, es muy bueno, ustedes viven así. Si no les dice nada, es muy bueno también, viven de otro modo.

Intervención: *(en parte inaudible: sobre el poder de afectar y de ser afectado)*

Deleuze: Sí, le contesto de inmediato, su observación es muy justa. Supongo que el primer aspecto es un poco obvio, puesto que para todas las personas el poder consiste en afectar a los otros. Lo más original es la idea de Foucault de que el poder de ser afectado por los otros también forma

parte del poder. Y esto corresponde exactamente a la idea de Nietzsche: ser dominado pertenece a la voluntad de potencia tanto como ser dominante. Es la transcripción por Foucault de la idea de Nietzsche. E incluso se consideran esas dos vertientes, pero una vez dicho que solo forman una especie de distinción dual de manera aproximativa, pues lo que cuenta mucho más son las miles maneras de ser dominado, las miles maneras de ser dominante. Es decir, la multiplicidad cuenta mucho más que el dualismo.

Intervención: *(en parte inaudible)* ¿Podría hablarse de un yo cerrado, de un yo abierto, remitiendo a un yo burgués o a un yo radical? El yo cerrado o el yo burgués serían los que no pueden dar cuenta de ciertas singularidades...

Deleuze: Sí, comprendo, comprendo... No diría "yo abierto" y "yo cerrado", puesto que al nivel de lo abierto no hay más yo. Al nivel de lo abierto hay lanzamientos y reparticiones de singularidades, ya no hay nada que se parezca a un yo.

Hay algo que no comprendo: es cuando se hace filosofía nacional, cuando se hace filosofía por nacionalidades. Sólo Nietzsche supo hablar del pensamiento inglés, del pensamiento alemán, del pensamiento francés, sin caer en lo grotesco. Sin duda tenía un método.

Y una de las cosas que me parece importante, dentro de estas características nacionales de las filosofías, es que los franceses siempre se han enredado... no, me equivoco al decir enredado, porque parece peyorativo y no se trata de eso... han siempre evolucionado en el yo. Hicieron del "yo" una categoría filosófica. A tal punto que: ¿qué es la filosofía para nosotros? Como decimos siempre, comienza con Descartes: "yo pienso" [*risas*]. Y por supuesto que no es el yo ordinario, uno lo sabe, lo aprende, pero extrañamente se expresa bajo la forma "yo pienso".

Los alemanes no se quedan en el "yo pienso" [*moi, je pense*], al que no encuentran claro, les hace falta una forma pura, el yo [*je*]. Y la diferencia entre el yo [*moi*] y el yo [*je*] es que el yo [*moi*] es en rigor constituido, pero el yo [*je*] es el puro constituyente[14]. Los alemanes se elevan hasta el fundamento. La filosofía alemana solo puede respirar al nivel del fundamento.

[14] *Je* es el pronombre personal de primera persona en función de sujeto, que corresponde a "yo". *Moi* es el pronombre tónico de la primera persona del singular que corresponde al "mí" o al "me" en castellano. Pero cumple también funciones que en castellano cumple el "yo": de sujeto, como en *Moi aussi* ("Yo también") o *Mon*

Los ingleses son muy curiosos. ¿Saben en qué se reconoce a un pensador inglés? Y todo el tiempo me pregunto por qué. Pues en el caso de los franceses y de los alemanes habría medios para responder, pero los ingleses son un verdadero misterio. Son filósofos a los que reconocen en esto: para ellos "yo" [*je*] no quiere decir estrictamente nada. Y no es casualidad que sean los mismos que toman lo siguiente como método de la filosofía: cuando digo tal palabra, se preguntan qué experiencia vivida es. El acto fundador de la filosofía inglesa fue: dicha una palabra –y de allí la vinculación con el lenguaje desde el comienzo de su filosofía–, ¿qué experiencia vivida puedo exhibir, puedo mostrar como correspondiente a dicha palabra? Entonces si uno les dice "yo" [*je*], ellos dicen: "¿Qué quiere decir usted? Explíqueme, muéstreme". Ahora bien, evidentemente –Kant mismo lo ha dicho– lo que corresponde al "yo" [*je*] no puede ser mostrado. Entonces los ingleses dicen: "Bueno, de acuerdo, ya no nos interesa" [*risas*]. Se interrumpe abruptamente, no hay discusión.

Para el "yo" [*moi*] son todavía más astutos. No dicen que es una palabra vacía de sentido, dicen que sí, que se puede decir "yo" [*moi*], solo que "yo" [*moi*] es un hábito, es una costumbre. ¡Fíjense qué operación, siempre llevan la contra! Mientras que para los alemanes es el fundamento más sagrado, un inglés diría: "Sí, el 'yo' [*moi*] es una manera de hablar. Es una colección de estados que están asociados unos con otros según ciertas reglas. Sí, siempre se puede decir 'yo' [*moi*], mientras no se vea en él más que un hábito".

Es muy, muy curioso, es una manera que la filosofía francesa nunca ha digerido. ¡Nunca, nunca! De allí que lo más gracioso en los coloquios sea el encuentro entre un filósofo francés y un filósofo inglés. Los filósofos ingleses se han convertido en maestros en el arte de: "¿Qué acaba usted de decir? Eso no me dice nada, es un sinsentido" [*risas*]. Mientras que para un alemán o un francés no es un argumento decir que es un sinsentido. "Te contradices"... ¡eso es un argumento francés! [*risas*] Los alemanes tienen otros, no sé muy bien. "Te contradices" es un gran argumento francés. Decir "lo que usted afirma es un sinsentido" es otra cosa, ¿no? Hay características nacionales de los filósofos.

En fin, yo creo que no hay yo al nivel de lo abierto. Lo abierto implica la disolución del yo. Entonces lo que se puede llamar el yo abierto, es el yo que al abrirse lanza sus singularidades, y entonces muere. Es absolutamente

père et moi sommes musiciens (Mi padre y yo somos músicos); de atributo, como en la famosa *L'État c'est moi* ("El Estado soy yo"). En el caso particular de *Moi, je pense*, se trata de una función de refuerzo del sujeto (*je*) que no tiene equivalente en castellano.

como una flor, como una semilla, cuando lanza sus esporas. Y así es, eso es lo que quería decir: somos semillas llenas de esporas.

Pero en fin, avancemos. Esto es todo lo que quería decir sobre las condiciones para encontrar un poco concreto lo que digo.

Puede ser entonces que ya no traiga dificultad un punto importante que es, creo, la necesidad de distinguir al nivel de la terminología dos términos que ustedes encuentran muy frecuentemente en Foucault: por un lado, el afuera; por otro, lo exterior o la exterioridad. Foucault nunca da una definición rigurosa de esto. Somos por tanto nosotros, en tanto lectores, quienes tenemos que ver cómo se distribuyen esos dos términos. Pues tengo la sensación, la viva sensación –y esto va a ser decisivo para todo lo que nos queda por hacer– de que esos dos términos no son equivalentes y que Foucault no los emplea en un sentido idéntico.

¿De qué se trata cuando nos habla de "exterior"? Creo que en Foucault el término "exterior" o "exterioridad" remite siempre a formas. Hay formas de exterioridad y a la vez hay exterioridad de las formas, exterioridad entre las formas. Las formas son exteriores entre sí y al mismo tiempo cada forma es una forma de exterioridad. Por ejemplo, *La arqueología del saber*, páginas 158-161[15], donde Foucault explica en qué sentido la historia es *forma sistemática de exterioridad*.

¿Qué quiere decir forma de exterioridad? Para Foucault, y es uno de los puntos más originales de su pensamiento, toda forma es de exterioridad. ¿Pero qué quiere decir eso? Quiere decir que no hay, como en Kant, una forma de exterioridad –el espacio– y una forma de interioridad –el tiempo. En Foucault no hay forma de interioridad, toda forma es de exterioridad. ¿Pero por qué? ¿Qué son las formas? Lo hemos visto, es la luz como forma de lo visible, el lenguaje como forma del enunciado. ¿En qué sentido son formas de exterioridad? Porque ninguna forma contiene aquello de lo que es forma. En este sentido no son formas de interioridad. Lo que la forma informa, aquello a lo que remite, se dispersa o se disemina... y estoy obligado a decir "en ella". En efecto, si las formas son siempre de exterioridad, es porque aquello a lo que remiten solo existe como dispersado, diseminado bajo esa forma. La forma es de exterioridad porque es fundamentalmente de dispersión o de diseminación.

Ejemplo. El lenguaje como forma contiene las palabras, las frases y las proposiciones. Pero no contiene los enunciados. Foucault nunca dice que

[15] Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 204-206.

el lenguaje contiene los enunciados, dice siempre que los enunciados se diseminan, se dispersan en el lenguaje. En otros términos, el lenguaje es la forma de interioridad de las palabras, frases y proposiciones, pero no es la forma de interioridad de los enunciados. Respecto de los enunciados es una forma de exterioridad, puesto que es en el lenguaje o bajo el lenguaje que los enunciados se dispersan o se diseminan. Y pertenece a la esencia del enunciado el ser dispersado y diseminado.

Del mismo modo puede decirse que la luz contiene las cosas, las cualidades, los estados de cosas, pero no contiene las visibilidades. Hemos visto las diferencias, por un lado, entre las cosas y los estados de cosas, etc., y por otro, las visibilidades. La luz no contiene las visibilidades. Las visibilidades son, nos dice Foucault, una luz segunda, hecha de destellos, reflejos, etc., que solo existen como dispersados bajo la luz primera. Es la concepción goetheana en estado puro. En otros términos, la luz es una forma de dispersión, de diseminación y, por eso, una forma de exterioridad.

Para Foucault, entonces, toda forma será una forma bajo la cual se dispersa o se disemina lo que ella condiciona. De allí este empleo del término "exterioridad" ligado a la forma. Yo añado que no solamente las formas son formas de exterioridad, sino que también hay exterioridad entre las formas. Las formas no son interiores unas a otras, sino que la forma de lo visible es exterior a la forma de lo enunciable. Hablar y ver difieren en naturaleza. hay una brecha entre ambas, hay un hiato entre ambas. En pocas palabras, las dos formas son exteriores. Esto nos permitiría establecer el empleo del término "exterioridad". Habría que decir que veo en el exterior, que hablo en el exterior, y que entre ver y hablar hay exterioridad. Foucault resume la idea de que toda forma es de exterioridad diciendo que *la historia* –que es fundamentalmente historia de las formas– *es la forma sistemática de la exterioridad*[16]. Esto en lo que respecta a la exterioridad.

Y encuentran en Foucault otro término, que es "el afuera". Este término es tomado de Blanchot. No deja de tener relación con aquello que Heidegger, después de Rilke, llamaba lo Abierto, con mayúscula. Es bueno para nosotros señalar que en la misma época que Heidegger, un filósofo francés desarrollaba de manera fundamental un tema de lo abierto: es Bergson. Y si hubiera una comparación posible entre Heidegger y Bergson, creo que sería a este nivel, la concepción de lo abierto. En cualquier caso Foucault retiene el tema del afuera, no el de lo abierto, pero –una vez más– son temas muy

[16] *Ibídem*, p. 204.

próximos. Lo que me preocupa es la diferencia entre el afuera y lo exterior en Foucault. Por ejemplo, Foucault intitulará un artículo de homenaje a Blanchot *El pensamiento del afuera*[17]. Y en el punto en el que estamos todavía no hay necesidad de leer el artículo, ustedes presienten de inmediato que será un texto que intenta explicar que el pensamiento no se define en nada por una interioridad, sino que el pensamiento solo existe en una relación con el Afuera, con mayúscula: el pensamiento del Afuera. Ahora bien, ¿qué es "el Afuera"? ¿Debe considerárselo como un simple sinónimo de "exterioridad"? En absoluto. Y esto será decisivo para todo lo que nos queda.

Digo en primer lugar que según todos los empleos del término en Foucault, me parece que el afuera concierne ya no a la forma –la exterioridad concierne a las formas– sino a las fuerzas. ¿Bajo qué aspecto? Las fuerzas vienen del afuera. No solamente vienen del afuera, sino que entran en relación unas con otras desde el afuera. El afuera es el elemento de la fuerza, mientras que lo exterior es la substancia de la forma. Una fuerza proviene siempre del afuera. Una fuerza siempre afecta a otra o es afectada por ella desde el afuera. Las fuerzas no tienen otro elemento que el afuera, las fuerzas solo tienen afuera. No hay interioridad de la fuerza. Puede que haya una interiorización de la fuerza, en un trayecto muy complejo, pero no hay interioridad de la fuerza. Para designar esta no-interioridad de la fuerza Foucault se servirá del término "afuera".

Ahora bien, ¿qué es este afuera que no se confunde con la exterioridad de las formas? Es aquí donde se complica. Puesto que puedo decir en una primera aproximación que el afuera cualifica la relación de las fuerzas, la relación de una fuerza con otra fuerza, lo cual quiere decir, una vez más, que una fuerza afecta a otras desde el afuera y es afectada por otras desde el afuera. No es falso, pero veremos que es insuficiente.

Si permanezco en este nivel, ya puedo decir algo: que el poder viene del afuera y regresa al afuera. No confundiré el afuera con el mundo exterior. Esta es una declaración solemne, puesto que a partir de ahora seremos llevados de sesión en sesión a profundizar en esta idea de que el afuera no se reduce, no se confunde con ninguna exterioridad. Si hubiera que encontrar una fórmula para recordarlo, aunque más no fuera para recordarlo, diría que el afuera es más lejano que cualquier mundo exterior. En Foucault la forma de exterioridad designa la diseminación o la dispersión, pero el afuera expresa lo lejano puro. A eso se llamará el afuera: lo lejano más lejano que todo

[17] Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, op. cit.

mundo exterior. Si me preguntan qué es eso, por el momento no sabemos absolutamente nada, ni qué hará Foucault, ni cómo va a servirse de esta noción de afuera. Solamente intento situarla, situarla en un marco: el afuera es más lejano que todo mundo exterior. De modo que no podré decir de un mundo exterior cualquiera, o de una forma de exterioridad cualquiera, que es el afuera. El afuera está más allá de toda exterioridad. Más lejos que toda exterioridad está el afuera. Esto se vuelve misterioso. Ya era misterioso en Blanchot. De todas maneras, si uno no parte de esto, no podrá comprender. Pero digo efectivamente que no basta con decir esto para comprender. Digo solamente que la exigencia del afuera es ser más lejano que todo mundo exterior o que toda forma de exterioridad.

Ahora bien, hemos visto que la relación de fuerzas, en la cual las fuerzas vienen siempre del afuera y se afectan unas a otras desde el afuera, se expresa en un diagrama. Lo recuerdan: el diagrama es la exposición de una relación de fuerzas correspondiente a una formación estratificada. Diría ya que si las formas estratificadas son formas de exterioridad, el diagrama se sumerge en el afuera, la relación de fuerzas. Diría que la relación de fuerzas es... ¿cómo decirlo?... es el afuera de una formación estratificada, es el afuera de una formación histórica. Aquí hay que tener mucha precaución. Una formación histórica no tiene nada por fuera de ella, tampoco tiene nada por debajo de ella. ¿Por qué? Porque ella misma es forma de exterioridad. ¿Cómo una forma de exterioridad tendría algo exterior? No tiene nada por fuera, pero tiene un afuera. El afuera de la formación es el conjunto de las relaciones de fuerzas que la rigen, es decir que se encarnan en ella. Por ejemplo, el diagrama disciplinario que se actualiza en las sociedades modernas, en las formaciones modernas, es tal que constituye el afuera de la formación. No está por fuera de la formación. Observen que salvo mi inmanencia. El diagrama no está por fuera de la formación, sino que constituye él mismo el afuera de la formación. Entonces el diagrama se sumerge en el afuera.

Veamos más de cerca. Tal vez esto nos haga avanzar en esas capas del afuera. Un diagrama es una exposición de relaciones de fuerzas. Por ejemplo, el diagrama de nuestras formaciones modernas, el diagrama disciplinario. Hemos visto, he advertido que había tantos diagramas como uno quiera, que no había que dejarse apresar por el texto de Foucault que habla del diagrama como reservado a las sociedades disciplinarias.

Hay tantos diagramas como uno quiera. Les recuerdo que en nuestros análisis, que hubiera querido concretos, vimos varios diagramas, incluso inventamos, a nuestra propia cuenta y riesgo, un diagrama de las sociedades

primitivas: son las relaciones de fuerzas tales como se presentan en las redes de alianza. Las redes de alianza de las sociedades primitivas serían un diagrama. Luego adelanté que en sus últimos libros Foucault descubría un diagrama griego. El diagrama griego, es decir las relaciones de fuerzas de las cuales van a depender, de las cuales van a derivar las formas de la ciudad griega son, según Foucault, relaciones agonísticas, es decir relaciones de rivalidad entre agentes libres. Es un diagrama de poder. De él dependen, de cierta manera, las formas de la ciudad griega. Hay un diagrama feudal. Hay un diagrama de soberanía, que hemos analizado. Hay un diagrama de disciplina, lo vimos: es el que se define por imponer una tarea cualquiera a multiplicidades poco extensas y por administrar la vida en multiplicidades extensas. Es un diagrama de fuerzas. De él derivan nuestras sociedades modernas, llamadas sociedades disciplinarias por oposición a las sociedades de soberanía. Diría que las sociedades disciplinarias en Europa han sucedido a las sociedades de soberanía, estableciéndose la bisagra en torno de Napoleón. El pasaje de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias, es decir la mutación diagramática, el cambio de diagrama, se realizaba en torno de Napoleón.

Si comprenden esto, diré que el diagrama, es decir la exposición de las relaciones de fuerzas, solo puede ser captado en una doble relación con otra cosa. Por un lado, un diagrama de fuerzas está en relación con la formación estratificada que deriva de él, o si prefieren, con la formación estratificada de la que es causa inmanente. Esto no es muy problemático. Las relaciones de fuerzas disciplinarias se encarnan en las instituciones formales, formalizadas, que hemos visto precedentemente: prisión, fábrica, escuela, etc. Por lo tanto un diagrama de fuerzas está siempre en relación con la formación estratificada que deriva de él. O si prefieren, el mapa estratégico está siempre en relación con los archivos que derivan de él.

Pero al mismo tiempo un diagrama está en relación con el diagrama precedente respecto del cual señala una mutación. Es decir, no hay nada debajo de los estratos, pero por debajo de los estratos un diagrama comunica con el diagrama precedente. ¿Por qué? Lo hemos visto, porque todo diagrama es una repartición de singularidades, una repartición de singularidades que se encarna en la formación. Por lo tanto no hay un primer diagrama, del mismo modo que no hay un último diagrama. Todo diagrama es siempre la mutación de un diagrama precedente. Es decir, es una segunda tirada de dados. Todo diagrama es por definición una segunda tirada de dados, o una tercera, o una cuarta. No hay una primera tirada de dados, no hay un primer diagrama. De modo que todo diagrama está

en relación con aquellos que derivan de él, pero también en relación con el diagrama precedente cuya mutación efectúa y respecto del cual opera una nueva repartición de puntos singulares. Las relaciones de fuerzas que corresponden a las sociedades de soberanía no son las mismas que las relaciones de fuerzas que corresponden a las sociedades disciplinarias. Es preciso asimilar los diagramas a dos tiradas de dados que dan combinaciones diferentes.

Puede ser entonces que comprendan mejor que todo diagrama viene del afuera. Es decir, un diagrama no deriva del precedente, pero está siempre en relación con el precedente. Les decía que no es un encadenamiento de los diagramas, ya que están separados entre sí por las formaciones que cada uno determina. No hay encadenamiento de los diagramas, pero el tercero re-encadena con el segundo por el hecho mismo de que opera una nueva repartición de singularidades. El cuarto re-encadena con el tercero. Es una serie de re-encadenamientos donde los datos son como vueltos a lanzar en una nueva tirada de dados. Son re-encadenamientos parciales. El afuera es el elemento de las emisiones, de las tiradas de dados. Las tiradas de dados vienen del afuera.

He aquí entonces las tres proposiciones fundamentales para comprender esta noción tan extraña del afuera. En primer lugar, el afuera es algo distinto a todo mundo exterior y a toda forma de exterioridad. El afuera está más lejos, es lo lejano en estado puro, es decir un lejano que jamás puede ser aproximado. No es un lejano relativo, es un lejano absoluto. El afuera está entonces más lejos que todo mundo exterior.

Segunda proposición: el afuera es el elemento de las fuerzas y de sus relaciones. La fuerza viene del afuera, las fuerzas se afectan desde el afuera y por eso mismo la fuerza es el elemento del diagrama. El diagrama es el afuera de las formaciones históricas. No está fuera de la formación histórica. Es el afuera de la formación histórica que le corresponde o que deriva de él.

Tercera proposición: el diagrama mismo viene del afuera. Pues el diagrama es múltiple. Cada diagrama corresponde a una tirada. Por tanto cada diagrama es una nueva tirada, dado que no hay primer diagrama. Y los diagramas no cesan de ser removidos desde el afuera.

Por el momento es muy abstracta esta historia, pero recuerden, volvamos siempre a este ejemplo: emisión de singularidades, curva integral que pasa por la vecindad de las singularidades, de los puntos singulares. Lo recuerdan, era nuestro famoso asunto sobre AZERT como ejemplo de enunciado. El enunciado AZERT. Es decir, el enunciado de la serie de las letras, singula-

ridades, en el orden que adoptan sobre una máquina de escribir francesa: A-Z-E-R-T. Foucault nos decía que A-Z-E-R-T no son un enunciado, pero que AZERT es un enunciado cuando enuncio el orden de las letras sobre una máquina de escribir francesa. Y habíamos visto que esto quería decir exactamente que una emisión de singularidades no es un enunciado, pero que la curva que pasa por su vecindad es en cambio un enunciado. Y Foucault nos decía que desde entonces el enunciado está siempre en relación con otra cosa o con un afuera. El afuera del enunciado son las singularidades por las cuales pasa el enunciado.

Todos los diagramas son entonces removidos por el afuera. El afuera es la remoción de los diagramas que hace que, dado un diagrama, siempre haya otro naciendo, en una especie de mutacionismo que es evidente en Foucault. El diagrama es agitado por mutaciones, las mutaciones provienen del afuera. De modo que ya no puedo mantener –y este es el objeto de mi tercera observación– la identidad de nivel entre afuera y relación de fuerzas.

Mis tres observaciones son: primero, que hay identidad de nivel entre exterioridad y forma; segundo, que hay identidad de nivel entre el afuera y la relación de fuerzas o el diagrama; tercero, que es preciso añadir que bajo ciertos aspectos no hay identidad de nivel entre ellos, puesto que los diagramas son extraídos del afuera. El afuera es... ¿cómo decirlo?... aún más lejano que el diagrama. Los diagramas son resultantes del afuera. ¿Qué quiere decir esto?

El afuera no es una forma, lo recuerdan. Las formas son de exterioridad. El afuera no es una forma. Es de él que emanan las singularidades. Pero entonces, hay que decir que las singularidades sobrepasan incluso las relaciones de fuerzas. Esto va a llevarnos muy lejos, se complica, está bien. Hasta ahora habíamos identificado singularidades y relaciones de fuerzas. Ya no se puede decir eso. Vamos a decir –y esto va a ser mucho más bello, aún más bello– que las singularidades están tomadas en relaciones de fuerzas al nivel de los diagramas, pero en tanto puras emisiones salen del afuera. Me dirán que esto no nos hace avanzar, pero a fuerza de repetir esta palabra tal vez saquemos algo. Aceptemos que hay que ir muy lentamente. Las singularidades salen del afuera.

Aquí hay una especie de romanticismo del afuera en Foucault que es muy importante, muy esencial. Uno no se sorprenderá de que si "ver" y "hablar" encuentran su estatus al nivel de las formas de exterioridad, "pensar" lo encuentre al nivel y por relación con el afuera. Pensar es la relación con el afuera. Bueno, ¿pero qué quiere decir Foucault?

Procedo siempre con el mismo método: antes de saber lo que quiere decir, nos interesa extraer una consecuencia. Si todo esto quiere decir algo, tenemos una fuerte consecuencia: que las singularidades exceden las relaciones de fuerzas. Las singularidades entran en relaciones de fuerzas, sí, pero solamente en la medida en que están tomadas en un diagrama. En tanto que vienen del afuera, no están todavía tomadas en una relación de fuerzas.

Ven que habría entonces tres estadios. Primer estadio: emisión de singularidades. Segundo estadio: esas singularidades son tomadas en relaciones de fuerzas. Tercer estadio: son encarnadas, actualizadas en formas, en formas de exterioridad. Está muy claro esto. ¡Ah, qué claro está! ¿No? Muy, muy claro. Es raro que yo sea tan claro. ¿Quieren que lo repita? [*risas*]. ¡Añorarán este corto momento de claridad!

La consecuencia esencial es que en el diagrama habrá singularidades raras. Habrá singularidades tomadas en las relaciones de fuerzas, sí: poder de ser afectado, poder de afectar. Poder de ser afectado y poder de afectar están tomados en relaciones de fuerzas. Pero habrá singularidades... ¿cómo decirlo?... un poco flotantes... singularidades que dan testimonio de un potencial que excede al diagrama. En tanto que el diagrama viene del afuera, capta singularidades que no llega a tomar en sus relaciones de fuerzas. De modo que de hecho las fuerzas no tienen dos aspectos, sino tres. No podíamos decirlo antes. Primer aspecto: poder de afectar. Segundo aspecto: poder de ser afectado. Tercer aspecto: poder de resistir. Resistir es el potencial de la fuerza, si ustedes quieren, en tanto que no se deja agotar por el diagrama. O bien, lo cual es lo mismo, es el potencial de la singularidad en tanto que no se deja agotar por una relación de fuerzas dada en el diagrama. Hay resistencias.

Es el gran texto de Foucault en *La voluntad de saber*, páginas 126-127. Les leo: *Las relaciones de poder solo pueden existir en función de una multiplicidad de puntos de resistencia.* Hay entonces singularidades de poder: poder de ser afectado, poder de afectar. Pero hay también singularidades de resistencia que explican que hay efectivamente algo que excede al diagrama. *Las relaciones de poder solo pueden existir en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el rol de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Estos puntos de resistencia están presentes por todas partes en la red de poder. Respecto del poder no existe, entonces,* un *lugar del gran Rechazo, alma de la revuelta, etc., sino varias resistencias* –es decir singularidades– *que son casos especiales*[18]. Y Foucault nos dará la lista.

[18] Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 116.

Las resistencias son el otro término en las relaciones de poder. Es decir, el afuera de las relaciones de poder. Las relaciones de poder son el afuera de las formaciones estratificadas, pero hay además un afuera de las relaciones de poder. Las resistencias son el otro término en las relaciones de poder. Habría ante todo un contrasentido. Así que tengan cuidado, no lo hagan: consistiría en decir que el otro término es el poder de ser afectado, que es el otro término respecto del poder de afectar. No es así. El poder de ser afectado no es una resistencia. El poder de ser afectado y el poder de afectar son los dos aspectos de toda relación de poder. Pero hay algo distinto a las relaciones de poder, que es la resistencia al poder.

¿De dónde viene la resistencia al poder? Sería ininteligible si no hubiera singularidades de resistencia. Y las singularidades de resistencia solo pueden comprenderse si el diagrama no encierra el afuera, sino que es él mismo removido por el afuera, de modo tal que puede haber puntos de resistencia irreductibles al diagrama. ¿Comprenden un poco?

Y Foucault sugerirá, en un texto que no forma parte de un libro, algo que tendremos que ver más profundamente, a saber: que la resistencia misma es en un sentido primera respecto de aquello a lo que resiste. Tema que me parece muy importante. De modo que la relación de poder es aquello que combate una resistencia previa, es lo que se esfuerza por vencer una resistencia previa. La resistencia no es segunda, es primera.

Esta idea que puede parecer muy extraña se explica al menos de manera abstracta para nosotros si comprenden que los diagramas o las relaciones de poder no eran la última palabra. Los diagramas eran, una vez más, reparticiones de singularidades en tanto que dichas singularidades entraban en las relaciones de fuerzas. Pero en ese sentido, todo diagrama emanaba de un afuera. El afuera da testimonio de su irreductibilidad, es decir de su irreductibilidad al propio diagrama, inspirando en cada diagrama puntos de resistencia irreductibles. ¿Comprenden?

¿Y por qué los diagramas están perpetuamente en mutación? ¿Cuál es la fuerza que obliga a los diagramas a mutar, a entrar en mutación? Es obvio que si el diagrama no estuviera sembrado de puntos de resistencia, no habría mutaciones. Son los puntos de resistencia los que fuerzan y acarrean una mutación del diagrama, es decir una segunda tirada que viene del afuera, no menos que la precedente, que tendrá también sus puntos de resistencia, y una tercera tirada, etc., que van a disparar las mutaciones. En el momento en que los puntos de resistencia se globalicen, habrá derrumbamiento del diagrama en provecho de un nuevo diagrama.

En última instancia podría decir que ahora hemos terminado. Porque habrá que intentar ver qué es esta resistencia, de dónde viene, pero a grandes rasgos hemos terminado con el eje del poder, puesto que ya hemos sobrepasado el poder. Hemos visto que de cierta manera existía lo que es preciso llamar ahora una *línea* del afuera. ¡Ah, la terrible, la terrible línea del afuera! ¿Quién ha hablado de la línea del afuera, por qué empleo intencionalmente este término? Es la línea de dos extremidades libres que rodea toda la embarcación, es decir toda la formación estratificada, que rodea todo el bote, y que cuando pasa siempre puede arrastrar un marino. ¡Terrible línea del afuera! Es la línea ballenera de Melville en *Moby Dick*[19]. No hace falta decir que Moby Dick es el afuera absoluto. La línea ballenera es la línea del afuera: dos extremidades libres, pero rodea tan bien todo el bote que cuando bajo el impulso, bajo la presión de la ballena que huye, la línea se tensa, se corre el riesgo de cortar la cabeza o el brazo de un marinero, o de arrastrarlo, de hacerlo caer al agua.

Foucault imaginaba que hay una línea del afuera. ¿Qué es esta inspiración? Planteo la pregunta seriamente. ¿Le debe algo a Melville? ¿Quién otro ha hablado de la línea del afuera o de algo equivalente? Michaux –no obstante muy independientemente de Melville– tiene páginas espléndidas sobre la línea que se retuerce como la correa del látigo de un cochero enfurecido[20]. Es el equivalente de la línea de Melville.

Intervención: También la línea de Proust.

Deleuze: No creo que sea lo mismo, no sé, tú me dirás lo que quieres decir. Por el momento estamos aquí: más allá de los diagramas, hay todavía otra cosa que es esta línea del afuera de la que salen los diagramas, de la que han salido los diagramas. Es la línea la que lanza los dados, si me atrevo a decirlo. En este sentido sería la línea de Nietzsche. Se podrían hacer como nudos sobre esta línea: Melville, Michaux, Nietzsche... Proust, si ustedes quieren, etc.

Pero quizás hemos ido demasiado rápido. Quedémonos en la capacidad de mutar del diagrama. Esta capacidad de mutar solo se explica por la línea del afuera. Esto nos lo concedemos. Pero para no ir demasiado rápido y para intentar esclarecer el misterio de la línea del afuera, hay que volver atrás y

[19] Herman Melville, *Moby Dick*, 1851.

[20] Henri Michaux, *Misérable miracle (la mescaline)*, 1956.

preguntar qué es exactamente una mutación diagramática, un cambio de relación de fuerzas. Y vamos a tropezar con un tema que es muy célebre en Foucault, y que es preciso verlo con claridad porque se han dicho muchas estupideces sobre eso. Es el famoso tema de la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas*. Este tema ha suscitado a veces indignación, a veces aprobación, pero no importa. ¿Qué quiere decir que el hombre ha muerto? ¿Y qué relación hay aquí entre Foucault y Nietzsche?

De cierta manera presienten que esto significa que estamos de lleno en una mutación del diagrama. Pertenece todavía a un análisis del poder, pero son las conclusiones. ¿Qué significa el tema de la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas*? Entonces nos ayudará si para la próxima vez pueden releer un poco el último capítulo de *Las palabras y las cosas*.

Clase 6
La cuestión de la muerte del hombre. Fuerzas y formas en *Las palabras y las cosas.*

4 de marzo de 1986

Llegamos definitivamente entonces al final de lo que teníamos que hacer sobre este análisis del eje del poder, es decir el segundo eje. Y este final concierne al tema de la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas*. Evidentemente es un tema muy delicado, porque con la muerte del hombre siempre hay razones para ser tratado de fascista. Y en efecto se ha hecho. Pero Foucault no es el primero al que le sucedió. La muerte del hombre fue anunciada por Nietzsche en relación con el concepto de superhombre, y ha sido frecuente la acusación de un auténtico fascismo en Nietzsche. Desde la aparición de *Las palabras y las cosas*, lo que se retuvo fue el tema de la muerte del hombre, con la misma acusación de fascismo. En la época de *Las palabras y las cosas* un psicoanalista le consagraba un grueso libro en el cual analizaba durante más de cien páginas lo que estimaba una semejanza alucinante entre *Las palabras y las cosas* y *Mein Kampf*[1] [*risas*]. Luego hubo críticas muy numerosas en nombre precisamente de los derechos del hombre: "¿en qué se convierten los derechos del hombre cuando el hombre muere?". Recientemente, poco tiempo después de la muerte de Foucault,

[1] Gérard Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Payot, Paris, 1969.

esas críticas fueron retomadas con mucha virulencia y bajo una pregunta hipócrita: "¿cómo podía Foucault pretender participar de luchas políticas cuando había anunciado la muerte del hombre?".

La cuestión es complicada porque desde el comienzo uno se pregunta –y esto valdría igualmente para Nietzsche–: ¿qué es exactamente lo que muere? O para emplear un término menos trágico, ¿qué es lo que desaparece? Si es que algo desaparece, ¿qué desaparece? Si pienso en la muerte del hombre y en el superhombre en Nietzsche, hubo dos grandes interpretaciones. Podría decirse así: la interpretación C y la interpretación U. La interpretación C es la interpretación cómic, a saber el Superhombre como Superman [*risas*]. Esto supone que aquello que desaparece es el hombre existente a favor de un nuevo existente. Y sucedió a menudo que se interpretara a Nietzsche bajo la forma de la producción de un nuevo existente. La interpretación U sería la interpretación universitaria: lo que desaparece no es el hombre existente, sino a lo sumo el concepto de hombre. Ya no sería el existente, sería el concepto. Sería entonces una desaparición más suave. Y esto engendra nuevas críticas: "¿con qué derecho hablar de la muerte del hombre cuando lo que desaparece es solamente el concepto de hombre?".

Creo que estas dos interpretaciones no valen ni para Nietzsche ni para Foucault. Lo que desaparece no es ni el hombre existente, ni el concepto de hombre. ¿Qué es entonces? ¿Qué es lo que permite hablar en términos tan dramáticos de la muerte del hombre?

Es por allí que volvemos a nuestro problema. Es casi como un condensado, como una prueba de las relaciones poder/saber. Vimos precedentemente que las relaciones de fuerzas eran el lugar de perpetuas mutaciones, de mutaciones que podríamos llamar diagramáticas. Las fuerzas están en mutación. Todavía no sabemos bien lo que significa "mutación", pero retenemos que la mutación es una aventura de las fuerzas. Las formas, por su parte, están en constante cambio. Y de acuerdo a todo nuestro análisis precedente del poder/saber, podemos decir muy rápidamente que son las mutaciones de fuerzas las que determinan los cambios de formas.

Avanzamos un poquito. ¿A qué concierne entonces la muerte del hombre? Concierne a una forma. Es por eso que puedo decir que no se trata ni del concepto de hombre, ni del hombre existente. Se trata de la forma-hombre. Lo que desaparece en provecho de otra cosa es la forma-hombre.

Pero dado que no se deja reducir ni al hombre existente, ni al concepto de hombre, ¿qué es la forma-hombre? Y bien, todavía no lo sé. Lo que puedo decir es que toda forma es compuesta, que no hay forma simple. Y

si toda forma es compuesta, ¿qué son los elementos de la forma? Lo vimos, toda forma es un compuesto de fuerzas. Es una concepción curiosa de la composición, puesto que la composición implica que los elementos componentes no sean de igual naturaleza ni de igual nivel que lo compuesto. Para encontrar los elementos de una forma compuesta es preciso saltar fuera del nivel de composición y alcanzar elementos informales que son las fuerzas. Toda forma está compuesta de fuerzas.

Hay en la historia de la filosofía un autor que explicó muy bien –y no digo que esta idea se imponga, quiero por el contrario subrayar que es original– que los componentes jamás son de igual nivel que lo compuesto, que no están sobre el mismo plano. Es Leibniz. Al comienzo de la *Monadología*[2] explica muy bien que si permanecemos sobre el plano y en el nivel de una forma compuesta, nunca encontraremos más que lo compuesto al infinito. Para encontrar los elementos componentes es preciso instalarse realmente en otro nivel. Es en este sentido que podemos decir que toda forma es un compuesto de fuerzas. En biología puedo decir –no sé si es cierto, pero puedo decirlo, todo el mundo lo comprendería– que una forma orgánica es un compuesto de fuerzas. Busco solamente volver simple esta idea. La forma-hombre sería entonces un compuesto de fuerzas.

Intentemos avanzar siempre en esta vía. Diría que hay fuerzas componentes *en* el hombre. Es decir, que hay fuerzas que se ejercen en el hombre. Ya veremos qué puede ser eso, por el momento trabajamos en lo abstracto para intentar comprender una posibilidad. Hay fuerzas componentes *en* el hombre. Noten que digo *en* el hombre, no digo fuerzas componentes *del* hombre. Si dijera que hay fuerzas componentes *del* hombre, ya prejuzgaría lo compuesto. "Fuerzas componentes *del* hombre" implicaría que lo compuesto es el hombre. Pero no lo sé, todavía no puedo decir eso. Puedo decir que hay fuerzas componentes *en* el hombre, es decir que hay fuerzas que se ejercen en el hombre.

Esta es la primera proposición: hay fuerzas componentes en el hombre. Segunda proposición: estas fuerzas componentes *en* el hombre entran necesariamente en relación con fuerzas del afuera. Observen que tengo mucha necesidad de la noción de *afuera* tal como la hemos analizado la última vez. Estas fuerzas componentes *en* el hombre, estas fuerzas interiores al hombre, si ustedes quieren, entran necesariamente en relación con fuerzas del afuera. Y esto ocurre en todos los casos, mis dos primeras proposiciones ocurren en

[2] Cf. Gottfried Leibniz, *La monadología*, 1714, parágrafos 1-7.

todos los casos. En todos los casos hay fuerzas componentes en el hombre; en todos los casos esas fuerzas entran en relación con fuerzas del afuera. Y quisiera que en este momento, a partir de la tercera proposición, de la tercera hipótesis, ya comprendan un poquito. La tercera hipótesis que hago es una pregunta: ¿en qué caso deriva de allí el hombre como compuesto?

[*Mientras escribe en el pizarrón*] Primera proposición: fuerzas componentes *en* el hombre. Evidentemente es muy abstracto, todavía no sabemos qué son estas fuerzas componentes en el hombre. Segunda proposición: estas fuerzas componentes en el hombre entran necesariamente en relación con otras fuerzas, fuerzas del afuera. Tercera proposición: de la combinación fuerzas componentes/fuerzas del afuera nace un compuesto.

¿Qué es este compuesto? ¿Es necesariamente el hombre? No, no necesariamente. Las fuerzas componentes *en* el hombre pueden entrar en relación con fuerzas del afuera de modo tal que el compuesto no sea el hombre, sino otra cosa. ¡Vaya! ¿Otra cosa? ¿Pero qué? Todo depende de las fuerzas del afuera. En todos los casos tendrán fuerzas componentes *en* el hombre que entran en relación con fuerzas del afuera. Entonces el compuesto puede ser el hombre, pero puede ser otra cosa completamente distinta. ¿Podría ser Dios? Son hipótesis. ¿Pero entonces Dios es un compuesto? Por supuesto que no Dios en tanto que existe, sino la forma-Dios. La forma sería un compuesto, no Dios existente. Habría una forma-Dios que sería un compuesto. ¿Pero compuesto de qué? Evidentemente de fuerzas componentes en el hombre y de fuerzas del afuera. ¿Está claro o no? En fin, lo compuesto podría ser Dios y no el hombre. Segundo caso: fuerzas componentes en el hombre entran en relación con otras fuerzas del afuera. Allí lo compuesto sería el hombre. Un último esfuerzo, tercer caso: fuerzas componentes en el hombre entran en relación otra vez con otras fuerzas del afuera, y lo compuesto ya no sería el hombre, sino una nueva forma que por comodidad podríamos llamar superhombre.

Me dirán que todo esto es ininteligible. Por el momento, sí. En otros términos, lo que cambia es la forma, es la forma compuesta. No se trata de decir que el hombre ya no existe. La muerte del hombre anuncia que el hombre ha dejado de ser la forma compuesta por las fuerzas en presencia. En otros términos, lo que cambia es la forma, y la forma cambia cuando hay mutación de fuerzas. ¿Y cuándo hay mutación de fuerzas? ¡Es tremendo lo que avanzamos! Hay mutación de fuerzas en el caso preciso en que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera. Eso será una mutación.

En otros términos, podríamos definir la forma que cambia como una función. Por eso no es ni un concepto ni un existente. La forma que cambia, la forma compuesta, es la función. Y los elementos componentes, es decir las fuerzas, son las variables. La función cambia cuando las variables mutan. La mutación de las variables son nuevas fuerzas del afuera, es la llegada de nuevas fuerzas del afuera. Llegan nuevas fuerzas del afuera y entran en relación con las fuerzas componentes en el hombre, de tal manera que el compuesto mismo cambia.

De golpe tenemos todo. No parece porque lo tenemos de manera abstracta. Si uno fuera pura inteligencia, esto bastaría, habría terminado. Es porque tenemos un cuerpo que no está terminado. Hablo como un clásico. Vamos a ver por qué hablo como un clásico.

Vamos a considerar tres casos. Después de todo, nuestra historia es corta. Vamos a imaginar tres casos. Defino el primero como la época en que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera tales que aquello que componen no es todavía el hombre, sino Dios. Llamamos a esta época la edad clásica. Luego consideraremos un segundo caso en el que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera de manera tal que el compuesto de esos dos tipos de fuerzas compone ya no a Dios, sino al hombre. Será el advenimiento de la forma-hombre.

Dense cuenta de que estamos liberándonos de todo tipo de contrasentidos, tanto para Foucault como para Nietzsche. Todo lo que digo está centrado sobre Foucault, pero las mismas conclusiones valdrían para Nietzsche. Evidentemente para el pensamiento clásico hay un concepto de hombre. El concepto de hombre como animal razonable, todo lo que quieran. Más aún, los hombres existen. Decir que en la época clásica los hombres no existen no querría decir nada. Los hombres existen, eso es obvio. Todo eso no es interesante. Lo importante es que no hay forma-hombre que determine una función. Hay una forma-Dios que determina una función, y fundamentalmente la función-saber. El siglo XIX será esa segunda época en que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera tales que el compuesto de las fuerzas es el hombre y ya no Dios. De modo que el siglo XIX estará bajo la fórmula "Dios ha muerto", lo cual no significa que Dios no existe, y tampoco que el concepto de Dios no existe. Es muy riguroso. Y luego podemos pensar una tercera edad: las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera de un tercer tipo.

Retomo porque esta nueva formulación tiene mucha claridad. Edad clásica: las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas

del afuera de tipo 1. Lo compuesto es Dios como forma, la forma-Dios. En segundo lugar, siglo XIX: las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera de tipo 2. En este caso, pero solamente en este, la forma compuesta es el hombre, la forma-hombre. Tercero, nuestra modernidad, donde no sé... lo ponemos en condicional, somos muy prudentes, no estamos seguros de nada... las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera de tipo 3. Y al compuesto llamémoslo superhombre, aunque ese término sea nietzscheano y no aparezca en Foucault. Comprendamos al menos negativamente que es una forma que ya no sería ni la forma-Dios, ni la forma-hombre.

Como dice Foucault en un texto muy interesante que está en la discusión que ha seguido a su conferencia sobre *¿Qué es un autor?*, no hay por qué llorar la muerte del hombre[3]. Eso también se ha tomado a mal, porque se ha dicho: "¡Ah, vean! No solo quiere matar al hombre, sino que ni siquiera quiere llorarlo" [*risas*]. Foucault dice que es un cambio de forma, eso no hace morir a nadie, evidentemente no. Según la interpretación de Foucault, el siglo XVII se las arregla sin la forma-hombre, y eso no ha impedido que los hombres existan. ¿Cuál es entonces el interés de esto? Verán que cambia mucho: no quita que los hombres existan, pero existían de otra manera. La forma no concierne a la existencia, sino al modo de existencia. La forma no concierne ni a la existencia, ni a la esencia, concierne singularmente a las maneras de existir. ¿Está mal decir, entonces, que hoy en día no existimos bajo el modo clásico, que no existimos bajo el modo romántico, que existimos de otra manera?

Hemos avanzado un poco. He aquí que lo que desaparece, o no desaparece, es la forma. Y decía que de la forma hemos pasado a la función, y de la función a la idea de manera de existir o modo de existencia. No sé si lo que digo es muy interesante, pero es obvio que cualquier otra cosa es idiota, por lo tanto no tenemos elección. Pensar que el hombre engendra un superhombre es en efecto una idea digna de los *cómics*. Es un dominio, pero no es filosofía. Decir que lo que cambia es el concepto de hombre no es suficiente. La interpretación *cómic* es excesiva, si se puede decir así. La interpretación por el concepto es insuficiente. Nosotros estamos en lo cierto, puesto que estamos en el justo medio [*risas*].

[3] Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, conferencia pronunciada en la Sociedad francesa de Filosofía en el año 1969, publicada en revista Litoral 25/26, 1995, p. 79.

Quisiera entonces que ya tengan una suerte de presentimiento abstracto de lo que quiere decir la muerte del hombre. Las fuerzas en relación ya no componen el hombre. O todavía no componían el hombre, y en un momento lo componen. En otros términos, hay fuerzas componentes *en* el hombre que solo devienen fuerzas componentes *del* hombre si entran en relación con fuerzas del afuera capaces de producir el compuesto hombre.

Quiero repetir esto de diez maneras distintas para que se familiaricen con esta idea, que se vuelva muy simple para ustedes. Es como un punto de método. De modo que ven nuestro método obligado. Por razones netamente pedagógicas, descarto hacerles un resumen de *Las palabras y las cosas*. Está en ustedes leerlo o releerlo. Quisiera que mi rol sea únicamente el de despejar presupuestos que tal vez puedan enriquecer vuestra lectura. Por lo tanto no les contaré lo que dice Foucault, sino que los remitiré a él. Lo que me interesa es todo lo que tiene como presupuestos, lo que Foucault no se propone decir, ya que que los presupuestos son por naturaleza implícitos, y explican que diga lo que dice. Por lo tanto señalaré toda vez que vuelva al texto literal de Foucault, pero volveré muy poco puesto que no es lo que me preocupa. Es preciso que lo lean.

Ven que tenemos entonces tres grandes partes en este estudio sobre la muerte del hombre. La primera parte es la edad clásica: las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera del tipo 1, de manera que lo compuesto no es el hombre, es Dios. Hay que dar cuenta de esto. Hablo por mi cuenta para justificar, creo yo, el punto de partida de Foucault, aquello que ni siquiera siente la necesidad de decir. Si consideran el pensamiento del siglo XVII, si han leído unos pocos filósofos del siglo XVII, ni siquiera muchos, deben estar convencidos. ¿En qué reconocen un pensamiento del siglo XVII?

Si se buscan las características, se pueden dar varias, pero me parece que en todo caso la primera la dio muy bien Merleau-Ponty. Hay una raza de libros que se tiende a menospreciar y que son a veces muy ricos. Son los libros un poco para… no sé… en fin, no quiero hablar mal… libros para biblioteca muy burguesa, se los pone ahí y no se los abre nunca. En esta serie están, por ejemplo, las ediciones completas del discurso del premio Nobel desde el inicio del premio Nobel. Se hacen encuadernaciones de lujo, que por lo general tienen los médicos en sus salas de espera [*risas*]. Y bien, en esa serie de libros hay a menudo cosas muy extraordinarias. A Merleau-Ponty se le había encargado –y él aceptó, debía entretenerlo– hacer para las ediciones Mazenod, que hacía muchos libros de este tipo,

un grueso libro que se llamaba *El diccionario de los filósofos célebres*[4]. Es un libro muy notable, de modo que vale la pena abrirlo. Y cuando se trata del pensamiento clásico, Merleau-Ponty hace una introducción, algunas páginas sobre el pensamiento clásico, sobre cómo caracterizarlo. Y dice algo que a mí siempre me ha impresionado, no he olvidado nunca ese texto muy bello. Dice que los clásicos se reconocen por una manera inocente de pensar el infinito[5]. Lo encuentro muy convincente, y al mismo tiempo la fórmula es de cierta manera demasiado bella, porque no es seguro que sea "inocente". Si "inocente" quiere decir "calmo y tranquilo", seguramente es falso, pues se trata de una manera singularmente angustiada de pensar el infinito. Pero el hecho es que no paraban de pensar el infinito. Y eso es ser clásico. Derivo entonces de Merleau-Ponty que ser clásico es pensar el infinito.

¿Por qué es angustiado este pensamiento del infinito? Quisiera primero señalar cuáles son los textos fundamentales del siglo XVII. Es el texto sobre los dos infinitos en los *Pensamientos*[6] de Pascal. Es la carta XII de Spinoza, la célebre carta a Louis Meyer[7] en la que Spinoza distingue cuatro o cinco infinitos. Puedo entonces corregir: puede ser que sea inocente, pero es singularmente angustiado. ¿Por qué? Porque lo que el pensamiento clásico descubre es el universo infinito. ¿Por qué, incluso si es inocente, es singularmente angustiado? Muy simple: el hombre perdió su centro. El hombre ya no tiene centro, no hay centro en lo infinito. O como suele decirse, el centro está en todos lados y la circunferencia en ninguno. O a la inversa. El hombre clásico está fundamentalmente descentrado. Añora los buenos tiempos. ¿Qué son los buenos tiempos antes del hombre clásico? Cuando se discutía para saber qué giraba alrededor de qué: si era la Tierra la que giraba alrededor del sol, o el sol alrededor de la Tierra. ¿Por qué eran los buenos tiempos? Porque fuera cual fuera, había un centro. Quizás se hubiera preferido que el sol gire alrededor de la Tierra y que la Tierra sea centro, pero en todo caso, incluso si la Tierra gira alrededor del sol, es todavía un

4 Maurice Merleau-Ponty, ed., *Les Philosophes célèbres*, Éditions d'Art Lucien Mazenod, Paris, 1956.

5 Cf., en castellano, Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, "El gran racionalismo" (pp. 179-185).

6 Blaise Pascal, *Pensamientos*, Planeta, Barcelona, 1986.

7 Baruch de Spinoza, *Epistolario*, Raíces, Bs. As., 1988, p. 45, "Carta XII a Luis Meyer (20 de abril de 1663)".

centro. Está bien, es tranquilizador, es reconfortante. Pero si el universo es infinito, es la ruina de los centros. No hay más que centros locales.

En ocasiones se hace de Pascal un precursor de la modernidad. Bueno, ¿por qué no? Pero se invoca la angustia pascaliana para convertirlo en una suerte de pre-existencialista. No es cierto. La modernidad de Pascal reside en la perfección con la que encarna la edad clásica. Por una razón muy simple: toda la angustia pascaliana es una angustia por lo infinito. En cambio, la angustia llamada existencial es una angustia por la finitud. Hay una conversión radical que hace que Pascal no sea especialmente un precursor. En este aspecto es plenamente un hombre del siglo XVII.

Ahora bien, quisiera que comprendan que si hay una angustia en el pensamiento clásico, es porque finalmente no solo piensa el infinito, sino que piensa una multiplicidad de infinitos. Un único infinito no bastaría para hacer que el hombre pierda sus centros, pero de hecho el hombre no cesa de estar literalmente acorralado entre órdenes de infinito múltiples. Todo es infinito. Hay órdenes de infinito. Y creo realmente que uno de los pensamientos claves de todo el siglo XVII es esta idea de los órdenes de infinito.

No es al azar que citaba dos textos fundamentales, pero hubiera podido citar mil. Tomaba como texto faro *Los dos infinitos*[8] pascalianos. Dos órdenes de infinito: el infinito de grandeza y el infinito de pequeñez. Y el hombre acorralado entre esos dos órdenes de infinito. He aquí el problema pascaliano en el texto *Los dos infinitos*: ¿cómo fijar lo finito, si es verdad que de un lado es desbordado por el infinito de grandeza tal como aparece en el universo —ni siquiera se trata de Dios—, y del otro lado se sumerge en lo infinito de pequeñez, en la medida en que cada átomo contiene él mismo una infinidad, en el sentido de lo infinitamente pequeño? ¿Cómo fijar entonces lo finito, si está tomado en el cortocircuito de dos órdenes de infinitud, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño? De allí la idea de una especie de vagabundeo del hombre en un mundo que no tiene centro.

En la carta de Spinoza a Meyer estalla el tema de que finalmente todo es infinito. Lo cual no quiere decir que todo se confunde, puesto que hay órdenes de infinidad. ¿Pero cómo puede reconocerse el hombre, criatura finita, en esos órdenes de infinidad? Y Spinoza nos dice que hay un primer infinito, que es el infinito por sí, el infinito por sí mismo. Eso es Dios, nos dice. Pero hay un segundo orden de infinito: es lo infinito ya no por sí

[8] Blaise Pascal, *Pensamientos*, op. cit., cap. I, pág. 18: "El lugar del hombre en la naturaleza: los dos infinitos".

mismo, sino por su causa. Y este segundo orden de infinito es el mundo. Y luego hay un tercer orden de infinito. En el infinito por su causa, es decir en el infinito de segundo tipo, siempre pueden abstraer una porción finita. Solo que todas estas porciones finitas que han separado en el conjunto infinito, comunican con un tercer infinito. ¿Qué es? Es un infinito muy curioso, es aquello que aunque comprendido entre dos límites, no puede ser igualado a ningún número. Y Leibniz, matemático, felicitará a Spinoza por haber hallado la fórmula de este tercer infinito. A pesar de ser avaro en cuanto a cumplidos para Spinoza, dado su miedo a quedar comprometido por frecuentar a Spinoza, que era muy comprometedor, Leibniz no puede ocultar aquí su admiración. Dice que Spinoza supo ver que algo que tenía un máximo y un mínimo presentaba a pesar de todo una forma de infinito, un orden de infinito. A saber, aquello que aunque comprendido entre dos límites, no puede ser igualado a ningún número. Si ustedes quieren, es el equivalente de lo infinitamente pequeño.

Y más aún, al nivel de este tercer infinito el siglo XVII ya maneja completamente paradojas que aparecerán después, que serán retomadas en el pensamiento moderno, en nuestro pensamiento moderno con los números transfinitos, a saber, las de un infinito que es el doble de otro infinito. Solo que este tercer infinito es definido como magnitud que no puede ser igualada a ningún número. Pero tales magnitudes pueden ser dobles o mitades de otra cuando los límites están a la mitad de los límites de la otra.

En fin, quisiera solamente que retengan la variedad de los órdenes de infinito para el pensamiento del siglo XVII. Acabo de intentar definir el elemento del pensamiento clásico, el elemento del pensamiento del siglo XVII: pensar el infinito. Desde entonces están inmediatamente apresados en el problema fundamental de los órdenes de infinidad. No es sorprendente que haya sido el siglo del cálculo infinitesimal.

Me deslizo ahora a otro punto, a otro problema, que ya no es el del elemento del pensamiento clásico, sino el de cómo procede. Ahora bien, me parece que cualesquiera sean las diferencias entre los grandes pensadores del siglo XVII, se trate de Pascal o Descartes, de Malebranche, Spinoza o Leibniz, hay algo común entre ellos. Hay una especie de método universal. ¿Qué es? Que toda cosa creada es un mixto. ¿Un mixto de qué? Un mixto de realidad y de limitación. Un principio de la lógica clásica es que toda realidad es perfección. Eso les llega de la lógica de la Edad media, pero lo usan de un modo completamente especial. Va a convertirse realmente en el método del pensamiento clásico: dada una cosa, ¿qué es real en ella, qué es

limitación? Por ejemplo, ¿qué es realidad en un cuerpo, qué es limitación? Lo que es realidad es perfección, lo que es limitación es imperfección. Y habrá que desenmarañarlos. Este es el problema del siglo XVII. En un cuerpo, en un espíritu, o en una idea, ¿qué es realidad, qué es perfección? Y por otra parte, ¿qué es limitación, es decir imperfección? Forjarán la noción de cantidad de realidad o de perfección. Por ejemplo, un cuerpo es divisible. La divisibilidad es una imperfección, es una limitación. ¿Qué es real entonces en un cuerpo divisible? Pueden ser las fuerzas. La fuerza, dirá Leibniz, porque la fuerza es indivisible, y la indivisibilidad, el ser indivisible, es una perfección, una realidad. Desde entonces es preciso elevarse del cuerpo a la fuerza. El alma es indivisible. Eso quiere decir que tiene más realidad que el cuerpo, no tiene la imperfección del cuerpo. No voy muy lejos... Quiero decir que son realmente tonterías en el siglo XVII. Pero es un pensamiento que se nos ha vuelto tan, tan extraño. Pero se puede realmente recobrar su novedad, incluso la eternidad de este pensamiento clásico, si son sensibles no a las grandes tesis, muy, muy bellas que desarrolla, sino a la especie de lógica cotidiana que ponen en juego dichas tesis. Creo que el nervio mismo del pensamiento del siglo XVII es discernir lo que es imperfección, limitación, y lo que es perfección, realidad.

Desde entonces, si parten de estas cosas muy, muy simples, se puede comprender el problema de lo extenso en el siglo XVII. Ellos tropiezan con un problema fantástico: ¿se puede o no atribuir lo extenso a Dios? Dios piensa, eso es obvio. ¿Pero es extenso Dios? No hay dificultad en atribuirle el pensamiento. Ustedes me preguntarán por qué. En fin, para ellos parece obvio, no importa. Pero con lo extenso tropiezan. Vean lo que compromete este problema... Es preciso que se convenzan de que no es para ustedes un problema indiferente, hay que hacer como si los atormentara la cuestión de saber si pueden atribuir lo extenso a Dios. Quisiera incluso que haya alguien aquí para quien este problema se haya conservado urgente. Si esta sala estuviera bien constituida, alguien se habría levantado y hubiera dicho: "¡Para mí es el único problema urgente!". ¡Pero nada! Otra vez será...

¿En qué nos mete esto, entonces? Lo extenso es divisible. Si tengo razones para atribuir lo extenso a Dios, es porque bajo lo extenso divisible creo que puedo pensar al menos un núcleo, un algo indivisible, una matriz de extensión que no sería divisible y que podría atribuirse a Dios. O bien haría falta que diga que lo divisible es lo extenso sensible, pero que más allá de lo extenso sensible hay un extenso inteligible. Esto es Malebranche, quien hace toda una teoría de lo extenso inteligible. O bien está Spinoza, quien

considerará que lo extenso es un atributo de Dios, que lo extenso como atributo es indivisible, y que solo es divisible lo extenso como modo de ese atributo. O bien estará Leibniz, quien distinguirá la *extensio* y el *spatium*, siendo la *extensio* divisible, pero siendo el *spatium* de otra naturaleza. ¿Tiene Dios un cuerpo? La pregunta es completamente simple. Quiere decir: ¿hay en el cuerpo algo que pueda asignar como realidad o perfección, o el cuerpo es inseparable de su imperfección o de su limitación?

Bien, nos queda solamente sacar las conclusiones. Lo que busca el pensamiento clásico es captar en algo = *x*, sea lo que sea, aquello que puede ser elevado al infinito. ¿Hay algo que pueda ser elevado al infinito, o no hay nada? En esa cosa, en un cuerpo, ¿hay algo que pueda ser elevado al infinito? Poco importa a qué orden de infinidad. Habrá ciertamente grados de perfección, pero lo real, es decir lo perfecto, es lo que puede ser elevado a un orden de infinito, es lo elevable al infinito.

Y ustedes me preguntarán si el siglo XVII confundía lo infinito con lo indefinido. Evidentemente no. Pero esta pregunta no tiene ningún interés. Lo indefinido era el último orden de infinito, era un orden de infinito. Lo indefinido, por ejemplo la sucesión de los números, es decir la posibilidad de añadir siempre una unidad al último número por elevado que sea, ese indefinido que nosotros oponemos hoy al infinito –pero justamente será un problema saber cómo hemos llegado nosotros a oponer lo indefinido y lo infinito– para el siglo XVII está comprendido en lo infinito y no es más que el último orden de infinidad.

¿Qué es elevable al infinito en una cosa? Si no hay nada, es que esa cosa se confunde con su propia limitación. Si hay algo elevable al infinito, es preciso hacerlo, y entonces la realidad o perfección así despejada pertenece a Dios. Lo elevable al infinito es relacionable por naturaleza a Dios.

Bueno, ¿qué quiere decir todo esto? Mantenemos nuestro problema: ¿qué son las fuerzas componentes en el hombre? ¿Cuáles son las fuerzas componentes en el hombre? Vean que un texto, otra vez de Spinoza, como el *Tratado de la reforma*, plantea explícitamente esta pregunta: ¿cuáles son las fuerzas componentes en el hombre? Una vez más, no se confunden con las fuerzas componentes *del* hombre. Y casi todo el siglo XVII, con variaciones, es decir a grandes rasgos, dirá que las fuerzas componentes en el hombre son el entendimiento y la voluntad[9].

[9] Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Bs. As., 2013 (reimp.), parágrafos 31 y 32, pág. 37.

Pero precisamente, el entendimiento humano es finito, solo comprendemos pocas cosas. Finitud del entendimiento humano. El entendimiento humano es limitado. Pero hay una realidad en el entendimiento. A pesar de todo, en su realidad participa de un orden de infinidad. Por más limitado que sea, participa en un orden de infinidad, sino no tendría realidad o perfección. ¿En qué orden de infinidad? Comparen con la imaginación. ¿Qué diferencia hay entre imaginar un triángulo y pensar un triángulo, concebir un triángulo? No es difícil imaginar un triángulo, finalmente es siempre apuntar a un triángulo particular. Pero cuando dicen que el triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos, formulan una proposición del entendimiento, es decir que vale para todo triángulo posible. Imaginan siempre un triángulo particular, pero conciben la infinidad de los triángulos posibles. Es muy simple. El entendimiento participa de un orden de infinidad. Por eso mismo es elevable al infinito. El entendimiento de Dios es el entendimiento infinito. Y el entendimiento finito es solo un parte del entendimiento infinito.

Acumulo ejemplos. ¿Cómo prueba Leibniz la existencia de Dios? Dice que no basta con definir a Dios como el ser infinitamente perfecto, pues no estoy seguro de que una noción semejante no implique contradicción. Y Leibniz dice, en efecto, que hay nociones que implican contradicción. Por ejemplo, la mayor velocidad. La mayor velocidad implica contradicción porque si defino la velocidad como afectando a un móvil que recorre una circunferencia –y da todas las razones físicas para definir la velocidad bajo esta figura–, ya no hay velocidad mayor puesto que siempre puedo aumentar el radio del círculo, y en ese momento tendría un móvil que va todavía más rápido que el precedente. En otros términos, la mayor velocidad solo puede comprenderse en el orden de lo indefinido, es decir del último orden de infinito. Pero Leibniz nos dice que lo infinitamente perfecto no es igual. El ser más perfecto es muy diferente de la mayor velocidad. ¿Por qué? Porque el ser más perfecto es el ser que posee todas las perfecciones elevadas al infinito, sin limitación. Y nos dice que un ser semejante no puede ser contradictorio, puesto que la contradicción es una limitación.

Bueno, poco importa todo esto, es para que se familiaricen cada vez más con esta forma de pensamiento. Puedo extraer entonces conclusiones. ¿Cuál es la conclusión que me importa? Que las fuerzas componentes en el hombre, por ejemplo la voluntad, el entendimiento, van a entrar en relación con fuerzas del afuera de un cierto tipo. Es en este punto que necesitábamos algo concreto. ¿Qué tipo de fuerzas del afuera? Una fuerza que no pertenece al

hombre, una fuerza que no está en el hombre. Y ese es el misterio del siglo XVII: ¿cómo es que hay en el hombre algo que no le pertenece? ¿Qué es? Diría que es la fuerza de elevación al infinito.

¿De dónde proviene el hecho de que nuestro pensamiento tenga el poder de elevar algo al infinito? Me parece que este es el problema del siglo XVII, si es que se puede resumir una época en un problema. Se ve inmediatamente la respuesta: es una prueba de que Dios existe. Si Dios no existiera, no se podría elevar algo al infinito. ¿Por qué? Porque nosotros, hombres, somos finitos. A mi modo de ver, esta prueba de la existencia de Dios subyace a todas las pruebas explícitas que desarrolla el siglo XVII. La prueba sería exactamente la siguiente. Nuestro pensamiento tiene un poder que no le pertenece: poder de elevar algo al infinito. Ese poder no le pertenece, por tanto debe depender de un ser él mismo infinito. Un ser finito no puede dar cuenta del poder que tiene de elevar algo al infinito.

Y bien, he aquí entonces mi respuesta. En la edad clásica las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera que se pueden definir como fuerzas de elevar al infinito –puedo decir incluso que son plurales, puesto que hay varios órdenes de infinitud–. De esta manera las fuerzas componentes en el hombre son ellas mismas elevadas al infinito: el entendimiento finito del hombre elevado al infinito es el entendimiento infinito de Dios. Resumiendo, cuando las fuerzas componentes en el hombre encuentran como fuerzas del afuera a la fuerza de elevar al infinito, forman todas juntas un compuesto. Es decir, las fuerzas componentes en el hombre por un lado, la fuerza del afuera, fuerza de elevar al infinito por otro, forman un compuesto, y ese compuesto es Dios, la forma-Dios.

En otros términos, el siglo XVII no piensa al hombre, piensa a Dios. ¿Y por qué no piensa al hombre? No puede pensar al hombre puesto que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas tales que el compuesto no es el hombre, sino Dios. De modo que, por supuesto, el siglo XVII habla del hombre, pero no hace del hombre la forma que deriva de la composición de las fuerzas. Lo compuesto es Dios y todos los órdenes de infinito que derivan de él.

Voy al texto de Foucault, vuelvo entonces a la letra del texto sobre la edad clásica en *Las palabras y las cosas*. ¿Qué nos dice su tesis literal? Quisiera darles condiciones para comprenderla mejor. Su tesis literal consiste en decirnos que no hay precursores, que no vayamos a buscar en la formación precedente precursores de lo que pasa en una formación histórica dada. Por ejemplo, buscarían en vano en los siglos XVII y XVIII el equivalente de lo que hoy nos

parece evidente y llamamos economía política. Buscarían igualmente en vano el equivalente de lo que llamamos lingüística, o incluso filología. Y buscarían en vano el equivalente de lo que llamamos biología. El pensamiento del siglo XVII nos habla de y nos presenta otras formaciones. ¿Qué son estas otras formaciones? Son el análisis de las riquezas, la gramática general, la historia natural. Y Foucault nos dice: "No vayan a pensar que la historia natural prepara a la biología, que el análisis de las riquezas prepara la economía. Entre las formaciones de saber del siglo XVII y las formaciones de saber del siglo XIX –economía, lingüística, biología– será necesaria una verdadera mutación". En otros términos, la economía política se fundará sobre el descubrimiento de algo que no puede aparecer en el saber del siglo XVII. ¿Hay que decir entonces que nuestra biología es mejor? No sé si es mejor o peor, eso interesa poco, no es muy importante. Ahora estarán tal vez en condiciones de comprender mejor los análisis literales de Foucault. ¿Qué nos dice el siglo XVII?

Foucault se pregunta en primer lugar qué es el análisis de las riquezas en el siglo XVII. Una de dos, o es el análisis de la moneda como medio de intercambio, a grandes rasgos lo que se conoce muy bien bajo el nombre de "tesis mercantilista", o es el análisis del trabajo agrícola como fundamento de la riqueza, a muy grandes rasgos el polo de los fisiócratas. En efecto, el análisis de las riquezas en el siglo XVIII se divide según estas dos grandes corrientes, la corriente mercantilista y la corriente de los fisiócratas. Ahora bien, creo que hay algo en común entre ambas.

¿Qué les interesa a los mercantilistas en la moneda? La novedad del siglo XVII y del siglo XVIII desde el punto de vista de la moneda es que ya no se busca definirla por cualidades intrínsecas, sino comprenderla en función del intercambio. Es el intercambio el que explica la moneda: la moneda como signo universal, que constituye la intercambiabilidad de las riquezas. O si ustedes prefieren, la moneda hace circular las riquezas y por eso mismo las aumenta. Es un orden de infinito. Esto me parece muy, muy importante. Habría que desarrollarlo, pero perderíamos el hilo. Pero si tomamos la Edad media o el Renacimiento, en lo poco que conozco en este dominio, vemos que la mayor parte de las teorías de la moneda se aferran a sus cualidades intrínsecas. La verdadera novedad del mercantilismo es haber despejado en la moneda algo elevable al infinito. Algo elevable al infinito mediante el intercambio y la circulación. Sin duda es un orden de infinidad muy bajo, pero una vez más, lo que cuenta es que sea un orden de infinidad.

Desde entonces van a poder desplegar un cuadro de las riquezas. De allí el éxito asombroso, enorme, de esta noción en el siglo XVII: hacer el cuadro

de algo. El cuadro es precisamente *desplegar*. Y en *Las palabras y las cosas* encontrarán todo el tiempo, a propósito de la edad clásica, esta noción de *desplegar*. Insisto sobre esto porque más tarde va a ser para nosotros una noción esencial en Foucault. El análisis de las riquezas despliega todo un cuadro, desarrolla todo un cuadro. El pensamiento del siglo XVII será un pensamiento del despliegue, del desarrollo. La moneda despliega la riqueza, desarrolla la riqueza. Y el análisis de las riquezas será precisamente esta operación mediante la cual el intercambio no se hace sin un desarrollo, sin un despliegue de las riquezas a través de la moneda, es decir una elevación potencial al infinito. En otros términos, a su manera el mercantilismo se sirve de la moneda para elevar la riqueza al infinito. Me dirán que no de hecho, por supuesto. Pero sí de derecho: que lo infinito de la riqueza sea pensable de derecho, es decir que la riqueza sea una cantidad creciente. El cuadro es el medio de un desarrollo indefinido, es decir según un orden de infinidad en el sentido del siglo XVII.

Y del otro lado, ¿qué le objetan los fisiócratas al mercantilismo? Es muy interesante. Una de las objeciones principales que los fisiócratas hacen a los mercantilistas es: "¿Pero no ven ustedes que el intercambio, que el comercio, que la circulación de las riquezas son ellos mismos costosos?". Si retoman los términos que he empleado, diría que entre los mercantilistas y los fisiócratas hay una especie de polémica típica del siglo XVII, y que se prolonga durante todo el siglo XVIII: ¿qué es real, es decir qué es perfección, y desde entonces elevable a lo infinito? La respuesta de los mercantilistas es: la venta, ella es lo que eleva al infinito la riqueza a través del intercambio y del comercio. Los fisiócratas dicen que no, que el comercio y el dinero están todavía cargados con una imperfección radical, que no son ellos lo que puede ser elevado al infinito. Pero de cualquier manera se trata de hacer un cuadro que descanse sobre algo elevable al infinito.

La respuesta de los fisiócratas es que el comercio es costoso, que la industria misma es costosa, y que entonces el orden de infinidad que implica el análisis de las riquezas debe ser buscado en otra parte. ¿Y dónde puede encontrárselo? Lo que realmente corresponde a un orden de infinidad no es el comercio, no es el dinero, no es la moneda, es la tierra. ¿Por qué? Se trata de las propiedades de la tierra. Se pueden plantear todas las restricciones que se quiera, pero ella es lo elevable al infinito de derecho. Por supuesto que la tierra se agota, pero hay que ver en qué condiciones, ver luego hasta qué punto se la puede renovar, con qué precauciones del trabajo agrícola, etc. Pero ella es la verdadera potencia de elevación al infinito. Es ella lo que

supone el comercio, la industria, etc. Los cuadros de la riqueza son constitutivos del pensamiento del siglo XVII.

Lo mismo diría para la gramática general. ¿De qué se trata para los gramáticos del siglo XVII? Se trata de llegar a elementos últimos que, sino infinitos, serían al menos universales. La gramática general es inseparable de la lengua universal. Es decir, se trata de hacer un cuadro de los elementos últimos. ¿Y qué son los elementos últimos? Son cosas que están en el infinito. ¿Qué es lo que está en el infinito? Aquí también, según el pensamiento del siglo XVII una potencia de elevar al infinito trabaja el lenguaje. ¿Qué serán estos caracteres últimos en lo infinito o en lo indefinido de las lenguas? Serán las raíces. Y la gramática general será toda una gramática de las raíces. Descubrimiento no de algo elevable al infinito, sino de algo cuando uno eleva al infinito. Y la gramática general hará el cuadro de las raíces y desplegará, desarrollará. Es siempre un pensamiento del desarrollo, del despliegue.

¿Qué es la historia natural? La historia natural es el desarrollo de un cuadro de los seres vivientes que se propondrá clasificarlos según el orden de las semejanzas y de las diferencias, incluidas las diferencias infinitamente pequeñas, es decir el orden de las semejanzas y de las diferencias prolongable hasta el infinito. Así como la gramática general apela a las raíces, la historia natural apelará a los caracteres.

De allí que Foucault podrá definir el pensamiento del siglo XVII como un pensamiento del orden. Pero noten que por orden me parece que interpreta exactamente lo que yo les propongo definir como la elevación al infinito. Es decir, el orden aparece cuando las cosas son integradas en un cuadro que extrae lo que es elevable al infinito o lo que es distribuible al infinito.

Intento entonces concluir: lo pensado nunca es el hombre. El hombre tiene su lugar en el cuadro. El hombre que habla tiene su lugar, el hombre que vive tiene su lugar, el hombre que comercia y trabaja su tierra tiene su lugar. Eso es obvio. Pero la forma bajo la cual se piensa el hombre no es el hombre, es Dios. ¿Por qué? Porque la forma que domina en el siglo XVII es la forma compuesta por las fuerzas componentes *en* el hombre, por un lado, y por fuerzas del afuera que son de elevación al infinito, por el otro. Ahora bien, las fuerzas componentes en el hombre que entran en relación con fuerzas del afuera de elevación al infinito componen a Dios y no al hombre. De modo que Dios es lo infinitamente rico, lo infinitamente hablante –la voz de Dios, el *logos*–, y no es lo que trabaja infinitamente, sino lo que crea infinitamente, lo que produce infinitamente. De modo que la tierra no es más que un orden de infinidad inferior a la infinidad de Dios, etc., etc.

De allí la pregunta: ¿qué pasa, qué puede pasar? A mitad del siglo XVIII eso se mueve, se agita, y estallará en el siglo XIX un encuentro. Tal vez comprendan mejor. ¡Estruendo!: las fuerzas componentes en el hombre entrarán en relación con fuerzas del afuera de una naturaleza completamente distinta. Todo sucede como si la fuerza de elevación al infinito se hubiera acabado. Se disipó, exactamente como cambia una atmósfera. La fuerza de elevación al infinito nos abandonó. ¿Qué pudo pasar? He aquí que otras fuerzas, como en un cielo que cambia, han llegado sobre nosotros. Nuestras fuerzas componentes propias se han unido a otras fuerzas que ya no son fuerzas de elevación al infinito, sino casi todo lo contrario. Desde entonces, el compuesto de las fuerzas ya no será Dios sino que será otra cosa. Y puede ser que entonces esta otra cosa, esta otra forma compuesta, merezca el nombre de "el hombre". Pero ven ustedes que todo depende de con qué tipo de fuerzas se encuentran las fuerzas componentes en el hombre.

¿Quieren un poco de descanso? Quisiera que reflexionen en esto. Así que descansen bien, pero reflexionen, ¡piensen! Volvemos a empezar en 12 minutos, así que en 10 minutos están de vuelta. Pero piensen en esto porque si lo creen necesario, antes de pasar al segundo estadio continuaré con el primero.

Aclaro que esto no es realmente más que una introducción a la lectura de *Las palabras y las cosas*. Está en ustedes ver cómo analiza allí la historia natural, el análisis de las riquezas, la gramática general[10]. Lo que dije apenas comienza con todo eso, porque el texto es de una claridad absoluta. Pretendí solamente intentar contarles los fundamentos del texto, pero en absoluto el propio texto. ¿No hay preguntas, no hay problemas?

Entonces estamos maduros para la segunda época. Y es ahí que vamos a ver lo que hay de importante en el método, que es una comparación de las fuerzas. Pues van a ver cómo –intento explicar la novedad en Foucault– parecerá que él retoma una tesis muy conocida, pero la retomará de una manera completamente distinta. Y aquí también tengo necesidad de develar algo. Porque Foucault no siente la necesidad de decirnos: "Hay una tesis muy conocida, pero yo la retomo de otra manera". Queda en ustedes, lectores, encontrarlo.

[10] Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., cap IV: "Hablar", cap. V: "Clasificar", cap VI: "Cambiar".

¿Cuál es la tesis muy conocida? La tesis muy conocida es que al final del siglo XVIII se produce una inversión, y una inversión fundamental, que por lo general se llama "inversión kantiana". O "revolución copernicana", puesto que Kant anuncia que hará en filosofía una revolución análoga a la que Copérnico efectúa en la ciencia de la naturaleza. ¿En qué consiste entonces la revolución kantiana o la nueva revolución copernicana? Hay un libro de Jules Vuillemin, un libro muy, muy excelente para la historia de la filosofía moderna, que se llama *La herencia kantiana y la revolución copernicana*[11]. A través de los neokantianos, toma nota de la revolución fundamental efectuada en filosofía por el kantismo. Si resumo este libro en una frase, pero una frase desarrollable, resultaría más o menos esto: con Kant la finitud deviene constituyente, es decir fundadora. Lo cual sería una proposición absolutamente ininteligible para el siglo XVII y para la edad clásica, en la cual lo finito es por naturaleza constituido, y lo constituyente es necesariamente lo infinito. Más aún, son los órdenes de infinitud los que constituyen, a cada nivel del ser, todo lo que es. Hasta ese momento, para todo el siglo XVII lo finito es por definición lo derivado. Solo lo infinito es originario. Que haya una finitud originaria supone una inversión, un vuelco de todas las nociones. Es en ese momento que particularmente lo indefinido será arrancado de los órdenes de lo infinito y se volverá la reiteración de un acto del sujeto finito, del yo finito. O bien es en ese momento que el "yo pienso" kantiano adquirirá valor de fundamento.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia fundamental entre el "yo pienso" kantiano y el "yo pienso" cartesiano? Que el "yo pienso" cartesiano mantiene el primado de lo infinito sobre lo finito. Como dice Descartes en las *Meditaciones*, lo infinito es primero respecto de lo finito[12]. Y lo dice a propósito del *cogito* y del propio "yo pienso". La operación del *cogito* solo es posible sobre un fondo de infinito. Lo infinito es primero respecto de lo finito. Con Kant el "yo pienso"... ¿cómo decirlo?... envuelve, se cierra, se repliega –y veremos que estos términos son muy importantes para Foucault– sobre su propia finitud. Y por eso el "yo pienso" kantiano es diferente del "yo pienso" cartesiano. Lo vimos en el primer trimestre[13], cuando intentaba mostrar

[11] Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte– Cohen– Heidegger*, PUF, Paris, 1954.

[12] René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Madrid, 1981, meditación tercera "De Dios, que existe", p. 49.

[13] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., pp. 156-157.

que el "yo pienso" kantiano remitía a la forma del tiempo, y que al hacerlo se situaba precisamente como el acto de un yo finito. En otros términos, la promoción de la finitud es el acto del pensamiento llamado moderno a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Más aún, yendo al detalle verán, si leen a Kant, que la relación del entendimiento infinito y del entendimiento finito se invierte, puesto que el entendimiento finito ya no es más un derivado del entendimiento infinito, sino que es al revés, el entendimiento infinito es una diferencial del entendimiento finito, es *una* derivada del entendimiento finito.

Pero poco importa todo eso. Creo entonces que, aunque Vuillemin lo ha dicho de una manera particularmente brillante y convincente, fue dicho a menudo en filosofía que el pensamiento tal como se forma en el siglo XIX se define por esta promoción de la finitud, al punto de que la finitud deviene constituyente. Y es verdad que todo el siglo XIX comienza a poner en entredicho lo infinito, no solamente al nivel de Dios, sino al nivel de todos los órdenes de infinidad. En particular, hacia fines del siglo XIX –pero es preparado por toda la historia de las matemáticas en el siglo XIX, cito sólo el caso típico– se trata de arrancar el cálculo infinitesimal, el cálculo diferencial, a toda hipótesis de infinito, y convertirlo en un método de la finitud. Son conjuradas todas las nociones que corrientes en la matemática del siglo XVII: tender hacia el infinito, aproximarse a un límite, infinitamente pequeño. Más aún, un matemático del siglo XIX le llamará a todo eso "la hipótesis gótica de lo infinitamente pequeño"[14]. En otros términos, hay una reinterpretación finitista del cálculo infinitesimal. Este es un ejemplo entre otros, pero se trata de una especie de conversión a lo finito. Lo constituyente es lo finito. Lo constituyente es el yo finito. Es un cambio fundamental.

La interpretación corriente consiste en decirnos que el hombre toma conciencia de su propia finitud. Y por supuesto que hay razones por las cuales toma conciencia de su propia finitud en ese momento. Está bien, ¿pero qué quiere decir eso? ¿Que antes se creía infinito? Vimos que no. Pero pensaba a partir de Dios. Es decir, pensaba a partir de lo infinito. Ahora bien, ¿Foucault retoma esta interpretación? Retoma su resultado: sustitución del orden del infinito por el punto de vista finito. Pero lo que me interesa es la gran novedad, si uno considera en detalle lo que dice en *Las palabras*

[14] François-Joseph Servois, *Essai sur un nouveau mode d'exposition des principes du calcul différentiel*, P. Blachier-Belle, París, 1814.

y las cosas. Pues Foucault no dice para nada que en el siglo XIX el hombre toma conciencia de su finitud. ¿Qué nos dice? Quisiera que tengan la impresión de que es una diferencia muy pequeña y al mismo tiempo decisiva. Y más aún, que compromete todo su método, ya veremos por qué. ¿Qué nos dice? Aquí hablo literalmente de lo que dice en *Las palabras y las cosas*: en el siglo XIX el hombre –sobrentendido: las fuerzas componentes en el hombre– entra en relación con fuerzas que no son las suyas, con fuerzas del afuera que en lugar de ser de elevación al infinito son fuerzas de finitud. Las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas exteriores de finitud. Son el segundo tipo de fuerzas del afuera.

Ven que no dice que el hombre toma conciencia en sí mismo de fuerzas que serían de finitud y de su propia finitud. Dice que las fuerzas en el hombre se encuentran con fuerzas de finitud. Es en un segundo momento –hay por lo tanto dos momentos– que el hombre se apropia esas fuerzas de finitud y las descubre como su propia finitud. Es decir que Foucault descompone la tesis ordinaria en dos momentos. Esto me parece típico de la manera en la que procede Foucault. Ya veremos por qué, pero primero hay que ver bien este punto. Toda la originalidad de *Las palabras y las cosas* en cuanto a la diferencia entre la edad clásica y el siglo XIX descansa sobre los dos momentos que Foucault distingue: primer momento, las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas exteriores de finitud que no son las suyas; segundo momento, el hombre hace suyas esas fuerzas.

Todo su análisis distingue constantemente dos momentos. Con eso no hay problema, hay efectivamente dos momentos perpetuamente distinguidos. Pero al final concentra su análisis, lo resume. Páginas 380-381. Leo lentamente y comento al mismo tiempo. *Se supone que la historicidad descubierta en el hombre se extendió hacia los objetos que había fabricado, al lenguaje que hablaba, y más lejos aún, a la vida.* Ven que aquí se la agarra de manera explícita con la interpretación corriente de que el hombre tomaría conciencia de su finitud y la extendería, la aplicaría al lenguaje, a la vida y a la producción. *Se supone que la historicidad descubierta en el hombre se extendió hacia los objetos que había fabricado, al lenguaje que hablaba, y más lejos aún, a la vida. El estudio de las economías, la historia de las literaturas y de las gramáticas, a fin de cuentas la evolución de lo viviente no serían más que el efecto de la difusión, sobre regiones del conocimiento, de una historicidad descubierta primero en el hombre.* Esta es la interpretación corriente. Y aquí hace su giro, su voltereta, como tanto le gusta hacer. *Lo que pasó fue en realidad lo contrario.* Este es el punto muy interesante en *Las palabras y las cosas*, me

parece. *Lo que pasó fue en realidad lo contrario. Las cosas recibieron primero una historicidad propia que las liberó de este espacio continuo que les imponía la misma cronología que a los hombres.* Ven que el espacio continuo es lo que llamamos lo elevable al infinito. Las cosas recibieron una historicidad propia que las liberó del espacio continuo del siglo XVII, es decir de ese espacio serial. *De modo que el hombre se encontró como desposeído*[15]. Quiere decir que la historia no llegó a través del hombre, llegó en primer lugar a las cosas. Las cosas producidas por el hombre, las palabras pronunciadas por el hombre, la vida. Todo eso ha sido histórico antes de que el hombre se descubra él mismo como histórico. Si el siglo XIX es el descubrimiento de la historia, la historia fue descubierta fuera del hombre antes de ser descubierta en el hombre. En este primer momento el hombre descubre la historia de las cosas, como la historia de la vida, como la historia del lenguaje. Y luego: *Pero entonces el hombre mismo no es histórico: el tiempo le viene de afuera de sí mismo* –el tiempo le viene de afuera de sí mismo–, *no se constituye como sujeto de Historia más que por la superposición de la historia de los seres, de la historia de las cosas, de la historia de las palabras. Está sometido a sus acontecimientos puros. Pero pronto* –es aquí que comienza el segundo momento– *se invierte esta relación de pasividad pura, pues lo que habla en el lenguaje, lo que trabaja y consume en la economía, lo que vive en la vida humana, es el hombre mismo, y por esa razón, tiene derecho él también a un devenir tan positivo como el de los seres y las cosas, no menos autónomo y tal vez incluso más fundamental*[16].

En otros términos, ven los dos momentos explícitamente marcados. Primer momento: el hombre entra en relación, es decir las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas que afectan no al hombre mismo, sino a las cosas, las palabras, los vivientes, por lo tanto con fuerzas del afuera. El hombre entra en relación con fuerzas exteriores de finitud. Segundo momento: el hombre se apropia esta finitud.

¿Por qué entonces este rodeo? ¿Cuál es el interés de este rodeo? Veremos que va a ser esencial para Foucault. Dejo de lado la cuestión de si esto es verdad históricamente. O quizás no hay que dejarla, no sé. En fin, resumamos la tesis de Foucault.

¿Qué son estas fuerzas de finitud? Foucault nos dice que son: vida, trabajo, lenguaje. Puede ser que ahora se comprenda mejor. Vida, trabajo, lenguaje son las tres fuerzas que van a... ¿cómo decirlo...? a destronar lo infinito.

15 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 357.

16 *Ibídem*, p. 358.

Triple raíz de la finitud. No es el hombre la raíz de la finitud, sino las fuerzas que afronta y que encuentra: fuerzas de la vida, fuerzas del lenguaje, fuerzas del trabajo. Esto es lo que va a destronar los órdenes de infinito. ¿Por qué en el siglo XVII no había biología? Porque el siglo XVII no podía reconocer la vida ya que la vida es una fuerza finita, y por lo tanto no entraba en el esquema realidad = perfección. Ella es tanto más real en tanto que es finita, y toda su potencia proviene de su finitud. Como todavía dirá Bergson mucho más tarde, el impulso vital es finito. Finitud del impulso vital, finitud de la potencia de vida. Finitud del lenguaje. Y finitud del trabajo. De modo que el trabajo no es en absoluto considerado a este nivel como una potencia del hombre. Es una fuerza con la cual el hombre se confronta, exactamente como cuando el físico habla del trabajo, del trabajo de una fuerza. Al encontrarse entonces con las tres figuras de la finitud, con las tres fuerzas de finitud, todo va a cambiar, es decir va a efectuarse la mutación, la fuerza de la elevación al infinito será destituida.

¿Qué serán entonces los dos momentos? Se ve bien. ¿Qué quiere decir que la biología reemplaza la historia natural? Quiere decir que la serie indefinida de los seres vivientes será sustituida por la idea de que la vida es una fuerza finita que procede por especie de producción comparable pero no alineable. ¿Qué quiere decir esto? Que habría como planos, planos de organización de la vida. Por ejemplo, los artrópodos y los vertebrados ya no entran en una serie alineable, donde en última instancia se puede pasar por semejanza y diferencia de un extremo al otro, sino que los artrópodos implican una especie de plano de vida irreductible y heterogéneo al plano de vida que produce el vertebrado. Habrá entonces planificaciones heterogéneas irreductibles entre sí que marcarán cada vez un impulso de la vida en tal o cual dirección. Es lo que despejará la biología del siglo XIX, y ya al final del siglo XVIII, bajo el nombre de ramificaciones. Habrá ramificaciones irreductibles entre sí. Por lo tanto, descubrimiento de una fuerza de finitud de la vida que no se deja totalizar ni alinear en una serie indefinida. En otros términos, si ustedes quieren, ya no hay ciencia general, es la época de las ciencias comparadas.

Para el lenguaje, por ejemplo, habrá al mismo tiempo planos de organización que actualizan cada vez una fuerza finita que es la del lenguaje, y que señala tal tipo de lengua, tal otro, tal otro. Lo cual implica que se sustituye la raíz tal como era estudiada en el siglo XVII por el estudio de las flexiones. La filología se presentará como el estudio de las flexiones. Y las raíces mismas son subordinadas a las flexiones. Así como el concepto

fundador de la filología es la flexión, el concepto fundador de la biología es la organización, los planos de organización.

Y finalmente el trabajo, que va a fundar la economía política. ¿Quiere decir esto que el trabajo era ignorado por el análisis de las riquezas del siglo XVII? Por supuesto que no, pero no era considerado como unidad de medida irreductible. El tratamiento del trabajo como unidad de medida irreductible será el acto creador de la economía política. Y allí Foucault retoma uno de los textos célebres y muy bellos de Marx[17], en el que se pregunta cuándo comienza la economía política. Y dice que debemos suponer que comienza con Adam Smith. ¿Y por qué comienza con Adam Smith? Porque Adam Smith descubre un trabajo que ya no es caracterizado o cualificado como tal o cual, sino que es el trabajo cualquiera, el trabajo abstracto como unidad de medida de toda producción. No le resultaba difícil decir que ya los fisiócratas despejan un concepto muy seguro, muy firme de trabajo, pero es todavía un trabajo cualificado como tal o cual, a saber el trabajo agrícola. El acto de base de la economía política clásica es el trabajo puro, el trabajo abstracto como unidad de medida irreductible de la producción. Lo cual le hacía decir a Engels que *Adam Smith es el Lutero de la economía política*[18]. Pues del mismo modo que Lutero superó la religión exterior hacia la religiosidad, es decir la religión subjetiva, Adam Smith, dice Marx, superó las riquezas exteriores hacia el trabajo subjetivo, el trabajo puro, que ni siquiera es cualificado ya como tal o cual por relación a su objeto: el trabajo abstracto.

En todos estos análisis de Foucault se tratará entonces de mostrar cómo la biología acaba por destituir y reemplazar la historia natural, cómo la filología acaba por destituir y reemplazar la gramática general, y cómo la economía política acaba por destituir y reemplazar el análisis de las riquezas. Los dos momentos son siempre los siguientes: primer momento, la fuerza de finitud es encontrada por el hombre fuera del hombre; segundo momento, el hombre se apropia, interioriza esta fuerza de finitud y a través de ello constituye su propia historia.

Ahora bien, ¿qué es lo importante para nosotros? Intento dar un esquema simplificando mucho. Tomemos la historia natural. Hay siempre constitución de un cuadro, es decir de una serie en la cual se sitúa a los seres vivientes por semejanza y diferencia. Y digo que es aproximadamente elevable al infinito,

[17] Cf. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2001, tercer manuscrito: "Propiedad privada y trabajo", p. 130.

[18] *Ibídem*, p. 131.

es decir que de derecho se puede proseguir la serie al infinito. Tienen una especie de esquema lineal de la serie. Por el contrario, la finitud de la vida en el siglo XIX engendra una finitud de la diferenciación. A partir del núcleo, del impulso finito de la vida, habrá una diferenciación entre líneas heterogéneas. Hay cuatro grandes líneas, puesto que hay cuatro grandes ramificaciones según Cuvier, y luego según su sucesor Von Baer. Habrá analogías de una ramificación a otra, pero no habrá ninguna continuidad. Habrá ruptura, como si la vida se introdujera en una vía, en otra, en otra y en otra. Y comprenden por ejemplo que algo como la embriología, en particular bajo la forma de una embriología comparada, que es lo que ha sido desde el comienzo la embriología con Von Baer, quien traduce a la embriología las grandes ideas de Cuvier sobre las ramificaciones, consiste en mostrar que el desarrollo del embrión se hará según las especies y los géneros a los cuales pertenece, se hará sobre la vía de tal o cual ramificación. Cuatro ramificaciones principales que van a ser como cuatro planos de vida. Y ustedes no pueden alinear los vivientes en una serie lineal que puedan proseguir al infinito.

Vean entonces a dónde quiero llegar con esto. Estoy cansado, así que no sé, tengo la impresión de que no está resultando muy claro todo esto. Ustedes me dirán. Voy de inmediato a la solución, a la respuesta, antes de perder todas mis ideas. Las fuerzas componentes en el hombre, en la formación histórica siglo XIX, ya no entran en relación con fuerzas de elevación al infinito, sino con la triple fuerza, o con las tres fuerzas de la finitud: vida, trabajo –en el sentido físico de trabajo abstracto–, lenguaje. ¿Qué van a componer esas fuerzas componentes en el hombre al entrar en relación con fuerzas de finitud? Van a componer el hombre, la forma-hombre. Y precisamente el siglo XIX es la época de esta forma. Es decir, en el siglo XIX se compone la forma-hombre.

Tengo la impresión de que no llego a... ¿queda un poco claro o para nada? No llego a.... Bueno, tal vez lo retome la próxima vez.

Terminemos entonces, intentemos avanzar un poco porque después es muy simple. Es preciso que acepten esta manera de plantear el problema. Por eso insistía tanto al comienzo sobre mi exposición abstracta. Si no asumen la idea de fuerzas componentes en el hombre que entran en relación con fuerzas del afuera, todo esto pierde su sentido. La historia del hombre consiste en esto: que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera. ¿Estamos entonces en una época en que las fuerzas componentes en el hombre afrontan, entran en relación, y se entrelazan con fuerzas del afuera de nuevo tipo?

Voy a decir algo muy simple. ¿Qué son por ejemplo las fuerzas finitas de la vida que afrontan y con las cuales se entrelazan las fuerzas en el hombre? Podemos decirlo o intentar decirlo científicamente: es entre otras cosas y principalmente la fuerza del carbono. El éxito de la vida es el éxito del carbono y de los compuestos carbonados. ¿Por qué el carbono ha tenido tanto éxito en el universo? ¿Por qué es el carbono el que ha ganado? ¿Por qué la vida se ha hecho con carbono? Esto ya adquiere un lado muy concreto: el hombre ha desposado al carbono. Ustedes me dirán que no, puesto que si no hubiera habido carbono, no hubiera habido vida, y no hubiera habido hombres. Pero no se trata de eso, no es eso. El hombre en tanto que forma compuesta está en relación con una fuerza de finitud: el carbono.

¿Qué nueva fuerza enfrenta el hombre? Aquí digo cualquier cosa, visto mi estado... ¿Qué nueva fuerza enfrenta el hombre? Es bien sabido. ¡Hablemos del ordenador! ¿Por qué no hablaríamos del ordenador, si todo el mundo habla de él? Desde el momento en que tocan un ordenador las fuerzas componentes en ustedes entran en relación –no tienen necesidad de saberlo– con una fuerza de un tipo completamente distinto. No es el carbono, es el silicio. El silicio releva al carbono con las máquinas llamadas de tercera generación. ¡Justamente, es maravilloso! Pues las máquinas de primera generación, del tipo polea, mecanismos de relojería, etc., remiten a la edad clásica. Las máquinas de segunda generación, llamadas energéticas, la máquina a vapor, remiten al siglo XIX. Y se nos dice que actualmente es la época de las máquinas de tercer tipo, de las máquinas informáticas, de calcular, etc., etc. Las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con un nuevo tipo de fuerzas. ¿Qué será compuesto? Ya no será Dios y ya no será el hombre. Y no es nuestra culpa, no hay nada malo en decirlo: es la muerte del hombre. Evidentemente es la muerte del hombre en provecho de otro compuesto. Hay cambio de forma. ¿Y de qué nos habla hoy cualquier libro? Ya no se habla del hombre como sujeto. El sujeto, o el compuesto, es el sistema llamado hombre-máquina. La máquina energética no formaba con el hombre un sistema hombre-máquina. Lo que forma con el hombre un sistema hombre-máquina son las máquinas de tercera generación, nuestras máquinas, las máquinas de nuestra edad, la edad del silicio.

¿Qué quiere decir esto, entonces? Ustedes comprenden que nadie se indigna con la proposición "Dios ha muerto". Nadie se indigna porque todo el mundo se adaptó. Incluso se puede muy bien salvar a Dios y decir que el hecho de que la muerte esté en Dios es precisamente la razón por la cual Dios supera su propia muerte. Es muy simple. Nadie se indigna. ¿Qué quiere

decir que Dios ha muerto? Quiere decir que el hombre ha tomado el lugar de Dios. Es muy conocido, es una historia muy conocida. Desde el punto de vista del pensamiento, la operación la hizo Feuerbach. Es Feuerbach quien pone al hombre en el lugar de Dios, quien dice que Dios no es originario y el hombre derivado, sino que el hombre es originario y Dios derivado. Dios es una inversión del hombre. Decir "Dios ha muerto" y poner al hombre en el lugar de Dios es la inversión de la inversión. Vean un libro admirable de Feuerbach que se llama *La esencia del cristianismo*[19]. Feuerbach es, como se dice, un hegeliano de izquierda, uno de los más grandes filósofos de la izquierda hegeliana. En fin, el reemplazo de Dios por el hombre se ha vuelto realmente una cosa obvia.

Sucede a menudo que se le dé mucho crédito, o débito, a Nietzsche al decir: "¡Ah, sí, es el pensador de la muerte de Dios!". ¡Para nada! Por una razón muy simple: en el momento en que Nietzsche escribe, la muerte de Dios es una especie de perogrullada, circula por todas partes. ¿Creen entonces que un pensador como Nietzsche iría a retomar una cosa que ya fue dicha mil veces? Ni siquiera hay necesidad de escribirlo. Feuerbach ya dijo todo eso. Si quieren comprender un poco a Nietzsche, tienen que ver que la muerte de Dios no es para nada su tema. Salta a la vista en sus textos, no es su tema. Y en todos los textos en los que habla con frecuencia de la muerte de Dios, lo encuentra extremadamente divertido. Son textos de gran comicidad de Nietzsche, quien tiene una potencia cómica enorme. ¡Eso lo hace reír, únicamente lo hace reír! No porque Dios muere, eso es algo triste [*risas*], sino porque se ha dicho tanto en su época, que si siente la necesidad de volver a decirlo es –como dice él mismo– para añadirle algunas versiones inéditas[20]. Entonces inventará versiones, dará siete u ocho versiones. Si terminamos a tiempo lo que quisiera decir sobre Foucault, veremos más de cerca este año las comparaciones posibles entre Foucault y Nietzsche, y consideraremos esta cuestión de la muerte de Dios en Nietzsche, para la cual ofrece versiones, inventa versiones. "Dios muere, de acuerdo. ¿Pero cómo muere?". Entonces dará una versión, y otra versión, y otra, y las versiones que propone Nietzsche son todas perfectas. Por lo tanto se puede decir que aporta algo nuevo a la comicidad de las versiones. Pero Nietzsche no es quien anuncia la muerte de Dios. ¡Ya está anunciada! Es una novedad muy

[19] Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009.

[20] Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Bs. As., 1995, "Jubilado", p. 350.

vieja, una muy, muy vieja novedad. Nietzsche es el que varía al infinito las versiones de la muerte de Dios.

Antes de Nietzsche la muerte de Dios era anunciada y el hombre tomaba el lugar de Dios. Entonces lo importante en Nietzsche es que invierte eso. Lo que le interesa no es la muerte de Dios, es la muerte de su sucesor, es la muerte del hombre. ¿Por qué? Porque la idea de Nietzsche –que fue desarrollada de manera admirable por Klossowski en su libro *Nietzsche y el círculo vicioso*[21]– es que Dios es el garante de la identidad, y que si Dios muere, ya no hay garante de la identidad, es decir que el hombre ya no puede ser identificado. Por lo tanto la muerte de Dios contiene ya como por adelantado la muerte de su sucesor, la muerte del hombre. Aquí es donde Nietzsche es nuevo.

Si ustedes quieren, es exactamente lo mismo que sucede con Marx en la historia, en la disciplina histórica. Los que inventan la noción de clase son los historiadores burgueses del siglo XIX. Pero extrañamente detienen las clases en un cierto momento. Toda la Historia del siglo XIX, en autores que no tienen nada de revolucionario, del tipo Guizot, se construye sobre la lucha entre dos clases, aristocracia y burguesía. Guizot hace toda una historia de la lucha de las clases. Cuando se dice que la lucha de clases es una idea de los marxistas, es absolutamente falso. Es una idea de los historiadores burgueses del siglo XIX. Toda la revolución francesa se ha interpretado en el siglo XIX como la victoria de la clase burguesa sobre la clase aristocrática. Solo que cuando llegan a la clase burguesa, consideran que es universal, que es la clase universal. Es la clase de los derechos del hombre, por lo tanto es la clase de lo universal, por lo tanto no hay otras clases. Y los burgueses, la burguesía se encuentra frente a estos seres extraños que dicen "Nosotros somos una clase", que adoptan una posición de clase, a saber los proletarios. Y las grandes discusiones, las discusiones importantes en el siglo XIX son: "¿se puede considerar a los obreros como una clase?" Guizot acepta que la burguesía sea una clase y que exista una lucha de clases por la cual la burguesía triunfa frente a la aristocracia, pero no acepta que haya una clase obrera. Y bloquea las clases ahí, en ese lugar, no solamente por sus propios intereses, sino porque la burguesía es portadora de lo universal. ¿Cómo habría una clase después, o más allá, o por debajo?

¿Y qué es lo que hace no solamente Marx, sino todo el movimiento socialista del siglo XIX? Muestra que la lucha de las clases no se detiene con la

[21] Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Bs. As., 2000.

burguesía, que hay una tercera clase, que el proletariado es una clase. Y más aún –y de cierta manera vuelve a comenzar la misma historia– que es la clase obrera o el proletariado la clase que porta lo universal. Esto llega tan lejos que en los textos del período romántico de Marx tienen constantemente el siguiente tema: "¿Quién es hombre y nada más que hombre?" Y la respuesta de Marx es que forzosamente es el proletariado, porque no tiene familia, ni patria, está alienado, etc., etc. No tiene entonces ninguna cualidad. Está sometido al trabajo abstracto, a la ley del trabajo abstracto. Es hombre y nada más que hombre. Por eso mismo es portador de lo universal. Ven que todo el problema es que después de la burguesía despunta un tercer sujeto, una tercera posición de clase.

Diría que sucede lo mismo con la historia de la muerte de Dios y la muerte del hombre. Para Feuerbach los cambios de forma se detienen con el hombre, el hombre es portador de lo universal. Entonces en una lucha, que es la de la propia historia, el hombre reemplaza a Dios. Y después ya está. En Nietzsche tienen la protesta, un equivalente de la protesta marxista pero en un sentido completamente distinto, no quiero decir que sea lo mismo. Nietzsche dice que la muerte de Dios no es muy grave, no es muy importante, porque cuando el hombre toma el lugar de Dios se vuelve exactamente a lo mismo. Y de hecho la muerte de Dios contenía ya la muerte del hombre, puesto que una vez que Dios ha muerto no hay más identidad o identificación posible.

¿Qué pasa entonces? Bueno, hacia una nueva edad, edad del superhombre. ¿Qué quiere decir eso? No quiere decir nada extraordinario, quiere decir que las fuerzas componentes en el hombre afrontan o van a afrontar fuerzas del afuera de otra naturaleza, y que esta confrontación, este enfrentamiento compondrá una nueva forma que ya no será ni la de Dios ni la del hombre. ¿Cuál será entonces? ¿Qué pasa en este tercer nivel? ¿Qué son esas fuerzas? Habíamos visto que para la edad clásica eran fuerzas del infinito, para el siglo XIX fuerzas de finitud. ¿Qué hay además de lo infinito y de lo finito? Tenemos la impresión de que se ha agotado, como con la aristocracia y la burguesía, de que no hay otra cosa, de que no hay ningún otro posible, de que después del hombre o bien no hay nada, o bien es preciso que el hombre dure. Nietzsche tiene una especie de apuesta, piensa que puede haber otras formas. ¿Va a decirnos algo sobre esas otras formas? "Superhombre" es por el momento un nombre vacío para designar esas otras formas. ¿Qué son esas fuerzas que no son ni las de la elevación al infinito, ni las de la finitud? ¿Qué serían fuerzas que ya no responderían a la dualidad finito/infinito? Uno ya ni

siquiera podría decir si es finito o infinito, porque sería de otra naturaleza. Sientan que la física no ha cesado de indagar también por ese lado. Hace un momento invocaba el silicio. Es muy curioso cómo esto resuena con la evolución de las ciencias. Son todas las tentativas para constituir una especie de finito ilimitado. Y mezclo todo: ¿qué es el eterno retorno en Nietzsche? Es una manera de decir algo que ya no es finito ni infinito.

Esta tercera forma sería entonces el superhombre. ¿Pero qué querría decir esto? Vuelvo a Foucault. Las fuerzas componentes en el hombre se unen a fuerzas del afuera de un nuevo tipo, de un tercer tipo. Las fuerzas de la edad clásica eran fuerzas acumulables al infinito. Elevación al infinito, fuerzas acumulables al infinito. Las fuerzas del siglo XIX son esencialmente fuerzas de difracción, fuerzas de diferenciación: diferenciación de las ramificaciones de la vida, diferenciación de las familias de lengua, diferenciación de los modos de producción. Por eso la ciencia se volvía una ciencia comparada. Creo que sería fácil desarrollar esto. Las fuerzas de la finitud son fuerzas de difracción, fuerzas de divergencia, de diferenciación. Las fuerzas del infinito son fuerzas de la acumulación, de la seriación, de la puesta en serie. ¿Qué serían las nuevas fuerzas? ¿Y cómo constituirían, con las fuerzas componentes en el hombre, algo distinto al hombre?

Bueno, nos detenemos aquí porque tengo la impresión de que ya no podemos más.

Clase 7

Fuerzas en el hombre y fuerzas del afuera en *Las palabras y las cosas*. Hipótesis sobre el superhombre.

11 de marzo de 1986

Comienzo por una actividad deliciosa, una autocrítica. Porque estuve realmente descontento con la segunda parte de nuestra sesión precedente. ¿Qué hizo que de repente no funcionara? Evidentemente no fue culpa de ustedes, fue mía. Noten que es el encanto de los cursos, ¿no? Uno cree que lleva algo muy bien, y luego no pasa, se deshace. Todos aquellos que han hecho cursos deben haber tenido esa experiencia. A veces afortunadamente sucede lo contrario: uno cree que no maneja algo, y eso pasa, se forma a medida que se habla. Es curioso esto. Pero en fin, en nuestro segundo tramo de la última vez yo estaba más bien sobre la vertiente inversa: creía que lo manejaba, pero no, se descarrilaba, se descarrilaba. Entonces me pregunté por qué. ¿Qué pasó en esa segunda mitad? La primera mitad para mí funcionaba. Y aquí también el encanto de los cursos. Se los señalo, pero todos ustedes lo saben: aquel que hace un curso no tiene el mismo punto de vista de aquel que lo escucha. A tal punto que aquello que es para mí el momento fuerte, para muchos de ustedes puede muy bien ser, por el contrario, un momento débil, y viceversa. Creo que es esto lo que vuelve interesante la actividad del curso, que no es en absoluto del mismo tipo que un libro, que leer un libro.

En fin, me preguntaba que pasó para que yo descarrilara así y ya no mantuviera mi hilo. Y me dije que quizás lo que me había perdido es que tal vez había intentado sistematizar algo que Foucault no había querido sistematizar. Y que entonces había endurecido enormemente posiciones que, por razones que voy a intentar buscar, eran en Foucault de mucha soltura, de mucha evocación. Y que yo había querido en exceso convertirlas en conceptos, en conceptos muy asignables, y que desde entonces había ocurrido un endurecimiento que había hecho que ya no pudiera cubrir el conjunto de los textos en los que pensaba. Es decir que lo malo no es haber sistematizado, sino haber sistematizado en el momento en que no hacía falta, sobre los puntos que no hacía falta. De allí que cierto número de cosas de lo que dije la última vez se sostenían. En fin, me parece, está en ustedes dar vuestro parecer. Pero cierto número de otras cosas no se sostenían. Por lo tanto estoy obligado a retomar, porque no podemos quedarnos sobre semejante papilla como la de la última vez. Estoy obligado a retomar intentando señalar mejor dónde se puede sistematizar y dónde, por el contrario, es preciso dejar especies de corrientes muy fluidas.

El pensamiento de Foucault es en ocasiones tan fluido –no siempre, pero sobre el punto en el que estamos– que en mi comentario a veces parece que contradigo su propia letra. Por ejemplo, Foucault habla de vez en cuando de lo infinito de la vida. Yo insisto mucho, por el contrario, en que en el pensamiento de Foucault la vida es una fuerza de finitud. No creo que sea grave. Cuando él habla sobre lo infinito de la vida, por ejemplo, lo hace en una frase que en virtud del contexto implica que en cierto sentido uno pueda hablar así. Pero eso no quita que en su fuerza más fundamental la vida sea finita, que haya una finitud de la vida. Todo eso es lo que me parece que hay que distinguir: dónde hay una simple expresión suelta, dónde por el contrario la expresión se vuelve muy categórica. Y la última vez no me di los medios para efectuar esas distinciones. De allí la necesidad, una vez más, de retomar ciertos puntos.

Ahora bien, hay una cosa que subsiste de lo que hicimos la última vez. Lo que subsiste es el problema general: relación de las fuerzas con las formas. Y esa relación se presenta de la siguiente manera.

Las fuerzas son siempre un complejo, es decir un conjunto de relaciones de fuerzas con otras fuerzas. Hay siempre una relación de fuerzas, en plural. De allí nuestra primera pregunta. Dada una formación histórica, las fuerzas *en* el hombre –me expliqué sobre esto la última vez, eso vale– entran necesariamente en relación con fuerzas del afuera. ¿Qué fuerzas? En toda

formación histórica asignable las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas provenientes del afuera. Pero según la formación, no entran en relación con las mismas fuerzas. Entonces las fuerzas en el hombre entrarán en relación a veces con tales fuerzas, a veces con tales otras fuerzas provenientes del afuera. De modo que para cada formación histórica tengo como primera pregunta: ¿con qué fuerza proveniente del afuera entran en relación las fuerzas *en* el hombre –y digo en efecto las fuerzas *en* el hombre, y no las fuerzas *del* hombre?

Segunda pregunta: una vez dada esa relación de fuerzas, ¿qué forma deriva de ella? En ciertos casos puede ser la forma-hombre. En ese momento diré que la forma-hombre deriva de la relación de fuerzas *en* el hombre con otras fuerzas provenientes del afuera, no importa cuáles. Lo cual implica que en otros casos, es decir sobre otras formaciones, las fuerzas *en* el hombre entran en relación con otras fuerzas provenientes del afuera y el compuesto es una forma que no es la del hombre, que no es el hombre. Comprenden que según este método resulta obvio que la forma-hombre no ha existido siempre y no existirá siempre. La forma-hombre es el compuesto de las fuerzas en el hombre con otras fuerzas provenientes del afuera en cierta formación histórica, pero en otras formaciones históricas la forma compuesta no será el hombre, sino otra cosa.

Y hacíamos la prueba –y aquí resumo, porque esto se sostenía, todavía se sostenía– cuando considerábamos la formación clásica. La formación clásica en la época clásica considera fuerzas en el hombre, ¿pero con qué otras fuerzas provenientes del afuera entran en relación esas fuerzas en el hombre? Decía que entran en relación con todas las fuerzas de elevación al infinito.

¿Qué es una fuerza de elevación al infinito? ¿Qué quiere decir concretamente? Poco importa dónde está esa fuerza. Diría que quizá es la fuerza de la representación. Y decir que representar es darse la posibilidad de elevar al infinito sería tal vez una definición posible de la representación. Sería al menos una definición, es difícil definir la representación. Habría que ver si es una definición posible, una definición válida: representar es elevar algo al infinito, o captar algo que desde entonces uno se representa como elevable al infinito.

No hay una única fuerza de elevación al infinito. ¿Por qué? Porque hay varios órdenes de infinito, lo vimos la última vez. Hay un infinito por sí mismo, por ejemplo, que no puede ser confundido con algo que es solamente infinito por su causa. Hay un infinitamente grande, pero hay también un infinitamente pequeño. Hay órdenes de infinitud. Esos órdenes de infinitud

no existen de cualquier manera, están jerarquizados. ¿Por qué? Puesto que tienden hacia el infinito más perfecto, es decir el infinito por sí mismo. Y yo decía que si intento definir el pensamiento del siglo XVII, me parece que es un pensamiento que fundamentalmente piensa el infinito y los órdenes de infinito. Y el problema del hombre en el siglo XVII es que está perdido en los órdenes de infinitud.

Esto saltará a la vista con Pascal. Y yo les decía –y vamos a ver, en efecto, que en el método de Foucault es muy importante romper los falsos linajes– que cualquiera sea la grandeza de Pascal para nosotros hoy en día, no hay ninguna razón para hacer con Pascal y ciertos autores contemporáneos un linaje que sería ilegítimo. La angustia pascaliana es una angustia en relación con el infinito y los órdenes de infinito. ¿Dónde está el hombre en todos esos órdenes de infinito? ¿Dónde encontramos un lugar para el hombre, si cada vez que se asigna un lugar, ese lugar se nos escurre a favor de un infinito? El hombre, para Pascal, está fundamentalmente descentrado porque está tomado entre órdenes de infinito: lo infinitamente grande, lo infinitamente pequeño.

Digo entonces que cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito, que son –una vez más– muy diferentes entre sí, muy diversas, pero que convergen todas hacia Dios, la forma compuesta por ese conjunto de fuerzas no es el hombre, sino Dios. De allí la idea de que en la edad clásica la forma-hombre no tiene estrictamente ningún lugar. Por la simple razón de que lo infinito es siempre primero respecto a lo finito. La forma-hombre tiene tan poco lugar que las fuerzas en el hombre solo se componen para formar algo distinto al hombre, puesto que entran en relación con fuerzas que las elevan al infinito. Las fuerzas en el hombre son el entendimiento, la voluntad, y he aquí que los filósofos del siglo XVII van a decirnos que el entendimiento humano es finito, y que si uno lo eleva al infinito para desprender su perfección –una vez dicho que la perfección es aquello elevable al infinito–, tiene el entendimiento divino, que sí es infinito. El entendimiento humano es solo una limitación del entendimiento divino.

¿Qué será entonces a todos los niveles el pensamiento del siglo XVII? Y es quizá aquí que no supe la última vez despejar lo que era finalmente el concepto esencial, lo que iba a revelarse como el concepto esencial. ¿Qué significa decir que las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito? Significa decir que todo lo que se presenta va a desarrollarse, va a desplegarse al infinito y de manera continua. El saber del siglo XVII va a constituir cuadros, cuadros continuos en los cuales cada

cosa, cada ser tomará su lugar, en una especie de despliegue al infinito. El pensamiento del siglo XVII sería fundamentalmente un pensamiento del desplegado, del despliegue, del desarrollo. De allí el análisis de las riquezas, que va a desarrollarse en una especie de cuadro, el cuadro de las riquezas. El análisis de lo viviente va a desarrollarse en una especie de cuadro de los caracteres orgánicos, que formarán una serie continua, la serie continua según la cual cada viviente toma su lugar. Y la continuidad de la serie es un carácter fundamental porque es su propio orden de infinito, su propio orden de infinitud.

E insisto en que quizás en toda la obra de Foucault tropezamos con algo que volvemos a encontrar constantemente: la idea o la hipótesis de un despliegue de las cosas y de los seres. "Despliegue" es un término que vuelve constantemente, constantemente.

Pero en el punto en el que estamos ven cómo se inscribe en el pensamiento del siglo XVII: el *pensamiento clásico despliega las cosas y los seres según series continuas que marcan el orden de infinidad propio de las criaturas.* A menudo se ha señalado que, por ejemplo, la historia natural del siglo XVII no se contenta con ser sistemática. Por "sistema" hay que entender la repartición de las identidades y de las diferencias en lo viviente: ¿qué es idéntico, qué es diferente? Pero el sistema mismo se desarrolla en serie, y la serie es algo diferente, que consiste en ordenar los vivientes en un orden tal que pasamos de uno al otro *por pequeña diferencia*, según un orden de continuidad que es un orden de la infinitud de la criatura. De allí entonces el tema de que el análisis de las riquezas, la historia natural, el análisis del discurso o gramática general, procederán por tales cuadros continuos prolongables al infinito. El pensamiento del siglo XVII es un pensamiento del despliegue y del desplegado. Se despliegan las cosas y los seres, y desplegando las cosas y los seres se forma la serie continua de las cosas y los seres.

No quisiera decir más sobre esto porque todo lo que dije la última vez al respecto me parece que vale. Pero es esta noción de despliegue la que me parece fundamental. ¿Por qué? Todavía no sabemos por qué, simplemente constato que la idea de despliegue aparece cuando Foucault analiza el pensamiento del siglo XVII. ¿Es casualidad que la misma palabra aparezca en ocasiones completamente distintas y recorra toda la obra de Foucault?

Diría entonces que la fórmula de la edad clásica según Foucault sería que las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de infinitud. ¿Qué componen juntas? Componen la idea de Dios y no la forma-hombre. Me preguntarán cómo se puede decir que Dios es compuesto. Es por eso que

corrijo diciendo *la idea* de Dios. Dios es sin duda, como lo recuerdan todos los autores del siglo XVII, unidad insondable. Pero eso no impide que su idea sea compuesta. ¿Qué compone la idea de Dios para un autor del siglo XVII? Se sabe la respuesta: todas las perfecciones elevables al infinito. Todo lo que es elevable al infinito es remitible a Dios. En otros términos, Dios es compuesto, o más bien *la idea* de Dios es compuesta por todas las formas –es una expresión del propio Leibniz– "tomadas absolutamente", es decir independientemente de sus límites.

De allí un problema para el siglo XVII –es interesante saber por qué algo era un problema en una época y quizás hoy ya no lo es–: ¿es lo extenso una propiedad, un atributo de Dios? La respuesta es simple: depende, necesariamente depende. Si pueden extraer de lo extenso algo infinito, entonces sí, lo extenso es un atributo de Dios. Si no pueden, es decir, si lo extenso es inseparable de su limitación, si lo extenso solo goza de órdenes de infinidad inferiores, por ejemplo lo indefinido, no puede ser infinito por sí mismo, y desde entonces no es atribuible a Dios. De modo que sería estúpido decir que en el siglo XVII algunos autores atribuyen lo extenso a Dios y otros se rehúsan a atribuir lo extenso a Dios. Lo que hay que decir es que en el siglo XVII todos los autores que piensan que hay en lo extenso algo infinito propiamente hablando lo atribuyen a Dios, y todos lo que piensan que lo extenso es inseparable de su propia limitación rechazan la atribución a Dios. Descartes rechazará la atribución a Dios. Pero Malebranche y Spinoza, de dos maneras muy diferentes, en tanto que descubren en lo extenso algo infinito por sí mismo, es decir un infinito del primer orden, lo atribuyen necesariamente a Dios. En este caso se trata de una extensión indivisible, infinita, que desde entonces forma parte de los atributos de Dios.

Si hay algo que no va, me interrumpen. ¿Hay algo que no va?

Intervención: No entiendo cómo se piensan las fuerzas en el hombre. Ha dicho que con la fuerza en el hombre en relación con la fuerza del afuera, elevada al infinito, se puede tener una forma compuesta que es la idea de Dios.

Deleuze: Sí.

Intervención: Y se puede tener también una forma que es la forma del hombre.

Deleuze: No, no en ese caso, en otra formación.

Intervención: Y cuando uno piensa la fuerza en el hombre, ¿debe pensar también una forma de hombre? Eso es lo que no entiendo, porque se presupone...

Deleuze: No, no, sino todo estaría perdido. No se presupone. Por supuesto que uno presupone porque todo está mezclado, pero no es eso lo que cuenta. Lo que cuenta es la diferencia de naturaleza entre el nivel de las fuerzas y el nivel de las formas. Lo vimos desde el comienzo. Las fuerzas son informales, entonces cuando digo "las fuerzas en el hombre", parece que presupongo la forma-hombre. Pero no, no presupongo nada de la forma-hombre. Considero solo fuerzas que en tanto tales son llamadas humanas porque no están en los animales. Están como en un lugar del espacio de las fuerzas. Por ejemplo, digo el entendimiento, la voluntad. No presupongo nada de una forma del hombre, tomo el entendimiento como fuerza. Y digo que es una fuerza en el hombre porque el hecho es que no está en los animales. Desde entonces, si usted me dice que eso presupone el hombre, le digo que no. Defino el hombre como un tipo de fuerzas y únicamente un tipo de fuerzas.

Y sobre esas fuerzas que llamo fuerzas en el hombre o fuerzas humanas porque no se presentan en los animales, porque se distinguen y ocupan cierta región en el campo de fuerzas, me pregunto con qué otras fuerzas entran en relación. En el siglo XVII, con las fuerzas de elevación al infinito. Y digo que entonces el compuesto no es el hombre, sino Dios. Fuerzas en el hombre + fuerzas de elevación al infinito dan como compuesto la forma-Dios, la forma compuesta Dios. Y si se me dice que Dios no es compuesto, digo que efectivamente Dios no es compuesto, pero su forma sí. Es decir su representación es compuesta. Si resumiera todo, diría que el siglo XVII es la edad de la representación.

Pasemos entonces a la formación siguiente. ¿Qué sucede en el siglo XIX? ¿Cuál es la mutación? Pues vimos que toda relación de fuerzas implicaba una especie de diagrama. El diagrama es el enunciado de las relaciones de fuerzas, no implica todavía ninguna forma. Hubo mutación del diagrama. Una vez más, el diagrama del pensamiento clásico es: fuerzas en el hombre que abrazan las fuerzas de elevación al infinito. ¿Qué pasa en la formación siglo XIX? Las fuerzas *en* el hombre van a chocarse y abrazarse con fuerzas de finitud. ¿Qué son esas fuerzas de finitud? Según Foucault son triples:

la vida, el lenguaje, el trabajo. Ustedes me dirán que la vida, el trabajo y el lenguaje existían en el siglo XVII. Pero esa no es la cuestión. Existían sí, pero el trabajo estaba disuelto en la serie de las riquezas, en el cuadro de las riquezas; la vida estaba como desarrollada, desplegada en la serie continua de la historia natural. Eso es lo que cuenta.

Sienten de inmediato a dónde quiero llegar. Vamos a encontrarnos ante el fenómeno inverso, ante la categoría inversa. Todo el pensamiento del siglo XIX será un pensamiento del pliegue, del repliegue. Las fuerzas en el hombre se repliegan sobre las fuerzas de finitud, se cierran sobre las fuerzas de finitud. Se produce un plegado, un plegamiento. Las fuerzas en el hombre se repliegan alrededor de las fuerzas de finitud, sobre las fuerzas de finitud.

Si insisto sobre esto es porque no menos frecuentemente que el término "despliegue", encuentran en toda la obra de Foucault los términos "pliegue", "plegado". Es otro polo. Es constante en todos sus libros, es la base de todas sus metáforas. Creo que las metáforas de Foucault tienen realmente como matriz el despliegue y el pliegue.

¿Por qué me importa esto? Por varias razones, por cosas que todavía no podemos comprender. Sienten que será un momento necesario para una confrontación por venir, cuando nos preguntemos cuáles son exactamente las relaciones entre Foucault y Heidegger. Pues hace mucho tiempo que el pensamiento heideggeriano ha sido presentado como un pensamiento del pliegue. ¿Y qué es el Ser según Heidegger? El Ser es precisamente el pliegue, es el pliegue del ser y del ente. El Ser es indisociable, inseparable del pliegue que forma con el ente. ¿Y qué es esto? En Heidegger está fundamentalmente ligado al descubrimiento de una finitud constituyente. Es aquí entonces que por primera vez tenemos la ocasión de señalar la importancia en Foucault de estos términos "pliegue" y "despliegue", y de presentir sin duda que su arraigo es muy diferente, en el punto de partida, de lo que pasa en Heidegger. Pero poco a poco nos veremos llevados a hacer una confrontación. Por el momento no es nuestro objeto.

Me atengo a lo siguiente. El pensamiento del siglo XIX estaría caracterizado porque en lugar de que las fuerzas humanas, las fuerzas en el hombre, se desplieguen en tanto que entran en relación con fuerzas de elevación al infinito, se pliegan, se repliegan, se cierran, en tanto que entran en relación con fuerzas de finitud: vida, trabajo y lenguaje. Es la triple raíz de la finitud. La fuerza en el hombre rodea como una hélice esta triple raíz de la finitud.

Ahora bien, aquí insistía la última vez –y todavía estaba bien, quiero decir que todavía funcionaba– sobre la importancia de considerar que para

Foucault las fuerzas de la finitud –vida, trabajo, lenguaje– se presentan como exteriores al hombre. Así como la fuerza de elevación al infinito no era una fuerza en el hombre, sino que era exterior al hombre, las fuerzas de finitud –la vida, el trabajo, el lenguaje– son exteriores al hombre. Se imponen al hombre desde el afuera en tal formación. El trabajo es el esfuerzo y el tiempo, es una fuerza impuesta al hombre. El lenguaje es una fuerza involuntaria, una fuerza impuesta al hombre. Para la vida es obvio.

Decía entonces que esta es la novedad de Foucault al nivel de esta formación del siglo XIX, puesto que encontrarán un poco por todas partes, y preexiste a Foucault, la idea de que la revolución del siglo XIX, la revolución del pensamiento del siglo XIX es haber sustituido el infinito por la idea de una finitud constituyente: lo originario no es lo infinito, lo constituyente es la finitud. Les decía que es la revolución kantiana. El entendimiento humano no es una simple limitación de un entendimiento divino que sería originario, el entendimiento humano en tanto que finito es constituyente. Puedo decir entonces que según un esquema clásico la revolución del siglo XIX se define por la sustitución de lo infinito originario por una finitud constituyente.

¿Por qué Foucault no se atiene a este esquema, por qué lo renueva? Tengo la impresión de que este esquema clásico es muy interesante, pero nos deja en vaguedades respecto de qué es lo que provocó en tal momento dicha evolución, dicha revolución. ¿Porqué de repente el hombre toma conciencia no de su finitud –de eso ya tenía conciencia, incluso en el siglo XVII era su angustia y su desdicha– sino del hecho de que su finitud es constituyente, es decir que no es la limitación de un entendimiento divino sino que es por el contrario el fundamento del mundo habitado por el hombre y del conocimiento efectuado por el hombre?

Creo que la razón es muy simple, es precisamente la que señala Foucault. Pero si comprenden bien, es por eso que era necesario a todo precio mostrar que las fuerzas de finitud no estaban en el hombre, sino que el hombre se las encontraba como fuerzas provenientes del afuera. Es porque el hombre al final de la edad clásica se choca con fuerzas de finitud, es decir descubre la vida, el trabajo, el lenguaje, es porque se choca con esas fuerzas exteriores, que va a tomar conciencia de *su propia* finitud, la de él, hombre.

Entonces Foucault ofrece una explicación para aquello que el esquema clásico dejaba sin explicación en la medida en que distingue dos momentos. ¿Cuáles son, una vez más, los dos momentos? Primer momento: las fuerzas en el hombre se chocan con la triple raíz de la finitud, es decir con las fuerzas de finitud exteriores, vida, trabajo, lenguaje. Segundo momento: el hombre

hace suya esa finitud. Ven que era muy importante para Foucault distinguir dos momentos en el análisis de la formación del siglo XIX para explicar por qué en ese momento la finitud del hombre deviene constituyente.

Lo cual quiere decir que cuando las fuerzas en el hombre encuentran como fuerzas exteriores, como fuerzas provenientes del afuera, fuerzas de finitud y ya no de elevación al infinito, entonces y solo entonces la forma compuesta es el hombre. Ya no es Dios, es el hombre. Las fuerzas en el hombre se chocan con las fuerzas de finitud. El compuesto que corresponde a esta combinación, a este nuevo diagrama, es la forma-hombre.

Tengo la impresión de que es difícil, no sé si es difícil, es la última vez que hacemos cosas abstractas, los invito a un último esfuerzo.

Quisiera verificar esta historia del despliegue y del pliegue sobre un ejemplo privilegiado: *El nacimiento de la clínica*[1]. No quiero ahorrarles la lectura, así que solamente lo resumo. ¿Cuál sería el resumen del libro de Foucault *El nacimiento de la clínica*? La distinción de dos formaciones: la clínica, que corresponde a la edad clásica, y la anatomía patológica, que corresponde al siglo XIX.

¿Cómo definir la clínica? Es la constitución, al nivel de las enfermedades, que son tratadas como especies, de un cuadro continuo que emplaza la serie de los signos y de los síntomas. Despliegue de un cuadro de los signos y de los síntomas en la superficie del cuerpo. Y el tema de la superficie del cuerpo es fundamental en toda la clínica. Es preciso que las enfermedades se declaren en la superficie del cuerpo, tomadas en un cuadro que va a señalar la continuidad tanto de los signos como de los síntomas. La clínica es fundamentalmente el despliegue de las enfermedades.

¿Qué pasa en el siglo XIX? Hay descubrimiento de los tejidos. La noción de tejido domina, será la gran noción sobre la cual va a desarrollarse la anatomía patológica, que reemplazará a la clínica. Y la anatomía patológica da o vuelve a dar una profundidad al cuerpo. ¿Gracias a qué? Gracias al plegamiento de los tejidos. El tejido es lo que se pliega. En última instancia es casi el nacimiento de un espacio topológico en medicina. Los tejidos se pliegan, y los plegamientos, los pliegues de los tejidos, vuelven a dar una profundidad al cuerpo y un volumen a la enfermedad.

Y Foucault ve allí dos momentos muy diferentes de la mirada médica: la mirada en superficie de la clínica que constituye esos cuadros y la mirada en profundidad del anatomista patológico que sigue los plegamientos del

[1] Cf. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 2001.

tejido de tal manera que hurga en las profundidades del cuerpo. Como dice Foucault, ¿qué pretenden que se haga con la autopsia en la clínica? No es que no la conozcan, existe desde hace mucho tiempo, pero es obvio que está desvalorizada, dejada en un segundo plano desde el punto de vista de la clínica. Retoma toda su fuerza y conquistará nuevos poderes con la anatomía patológica. Hurgar en la profundidad del cuerpo. Era necesario que hubiera tejidos capaces de plegarse, y desde entonces de desplegarse, por supuesto.

Señalo también que la mayor parte de *El nacimiento de la clínica* está constituida sobre metáforas, y no solamente metáforas, sino sobre metáforas y conceptos de pliegue y de despliegue, caracterizando el pensamiento del despliegue a la formación del siglo XVII y el pensamiento del pliegue a la formación siglo XIX.

Hay entonces dos momentos necesarios en la formación siglo XIX. El encuentro, pero ¡terrible!, el terrible encuentro del hombre con las fuerzas de finitud, es el primer momento. Segundo momento: la manera en la que el hombre se apropia de esas fuerzas de finitud y se erige él mismo en finitud constituyente. Insisto sobre esto: mientras que el esquema tradicional nos decía solamente que la finitud constituyente reemplaza lo infinito, Foucault transforma esto distinguiendo dos momentos. Y creo que esta transformación es muy importante, ya veremos las consecuencias.

¿Va bien este segundo punto? Bueno, ¿qué pasa entonces cuando las fuerzas en el hombre se enrollan alrededor de las fuerzas de finitud, cuando se cierran sobre las fuerzas de finitud –vida, trabajo, lenguaje? Quiero decir que relacionemos: ¿qué perturbación introduce esto en el pensamiento del siglo XVII? ¿Por qué el pensamiento del siglo XVII, en su especificidad, no puede sobrevivir a esta prueba?

Aquí abandono a Foucault sobre ciertos puntos, es decir me sirvo de autores que él no cita. Aunque estoy muy seguro, es evidente, que los conoce muy bien. Pero él no dice todo lo que sabe. Esto justamente para no impedirles la lectura, puesto que no pretendo hacer un resumen. Digo solamente que vamos a ver tres puntos: el siglo XIX va a ser el nacimiento de la biología, fuerza finita de la vida, descubrimiento de la fuerza finita de la vida; de la economía política, descubrimiento de la fuerza finita del trabajo; y de la filología, descubrimiento de la fuerza finita del lenguaje. El tema explícito de Foucault es que en el siglo XVII no podía haber biología, solo podía haber una historia natural; no podía haber economía política, solo podía haber un análisis de las riquezas; no podía haber filología, solo había y solo podía haber una gramática general. En el punto en el que estamos, ustedes

pueden comprender esto. En efecto, si llamo biología a la ciencia que se funda sobre la finitud de la vida –y creo que es una definición correcta–, si llamo economía política a la ciencia que se funda sobre la finitud del trabajo, nada de eso podía aparecer en el siglo XVII, que por el contrario desarrollaba, desplegaba cuadros al infinito: cuadro de las riquezas, cuadro de los caracteres orgánicos, etc.

Y bien, intentemos localizar los dos momentos en el nacimiento de la biología. El primer momento ocurre en torno de Jussieu, célebre especialista en plantas y en otros. Jussieu todavía piensa de cierta manera en términos del siglo XVII. A saber, la serie de las plantas, la gran serie continua de las plantas, o incluso la gran serie animal, donde se pasará de especie en especie, de género en género, de clase en clase, etc., por transición continua. Cuadro de los seres vivientes desplegable al infinito.

Pregunta inmediata: ¿qué les impide ser evolucionistas en el siglo XVII, es decir afirmar que hay una historia que nos hace pasar de un término de la serie al término siguiente? Comprenden que es preciso incluso invertir la pregunta. Eso ni siquiera se plantea, puesto que es la serie misma lo que les impide ser evolucionistas. No hay historia de lo viviente, hay una historia natural, hay una historia de la naturaleza. ¿En qué consiste la historia de la naturaleza? En el desarrollo de una serie, en la que cada elemento, cada término de la serie tiene su sitio y cada sitio tiene un término. La idea misma de que un término pueda pasar a otro es una idea estrictamente carente de sentido desde el punto de vista clásico. El desarrollo de los seres vivientes en serie continua excluye toda historia por la cual un viviente evolucionaría o una especie se convertiría en otra. La serie es el orden de los lugares de cada especie en la continuidad de la naturaleza, no hay ningún lugar para una historia. Es el punto de vista serial el que excluye la historia.

Ahora bien, ¿qué es lo que pasa en torno a Jussieu? Se le otorga cada vez más importancia a dos hechos. Y no es que antes no se conocían, ya eran conocidos en Linneo, representante de la historia natural clásica. Pero se le da cada vez más importancia a dos hechos: que los caracteres orgánicos en una misma especie están coordinados entre sí, y que están jerarquizados, es decir que en una especie hay, por ejemplo, un carácter que es más importante que los otros y que de cierta manera determina a los otros. Y en ese momento se hace intervenir el punto de vista de las funciones.

Por ejemplo, lo más importante en las plantas es la función de reproducción. La función de reproducción se expresará en el carácter orgánico cotiledón, o ausencia de cotiledón, o dos cotiledones. Se puede poner en serie,

pero ven ustedes que siendo ese carácter más importante que los demás, va a determinar otros caracteres que le son correlativos. Habrá correlación de caracteres al nivel de una especie y al mismo tiempo primado de un carácter sobre los otros. Correlación y jerarquía.

Para el animal, algunos piensan que lo esencial, el carácter dominante, es la función alimentaria. Si la función alimentaria es dominante, los dientes van a ser un carácter principal. Pero un carácter no puede ligarse con cualquier otro: un tipo de diente acarreará un tipo de músculo, un tipo de estómago, un tipo de intestino. Habrá entonces a la vez coordinación y subordinación de caracteres al nivel de las especies.

Comprendan que a medida que este punto –que una vez más, ya era conocido en la serie del siglo XVII– pasa a un primer plano, la serie es fracturada. Es decir, todo sucede como si los términos de la serie fueran –y aquí mido mis palabras– atraídos por una profundidad. Y la serie resulta realmente fracturada en cada ocasión. Ya no tienen, o tienden a no tener, una serie de caracteres en continuidad unos con otros y sin evolución, teniendo cada ser un lugar y cada lugar un ser, bien fijo, sin historia. Aquí por el contrario los caracteres en una especie, coordinándose y jerarquizándose, forman una especie de peso que va a fracturar la serie y va a arrastrar a cada viviente –¿pero qué significa cada viviente?– hacia una profundidad que ya no es seriable.

Si hiciera un dibujo [*se dirige al pizarrón*], haría mi serie, que va así, y luego en cada momento en que hacen valer la coordinación y la subordinación de los caracteres, se produce como una especie de cambio de dirección que va a fracturar la serie, que va a hacer descender en profundidad al viviente, es decir que va a revelar lo que aparecerá como una nueva dimensión.

De modo que, en un sentido, la idea de una continuidad desarrollable en serie está fundamentalmente amenazada en este primer momento. A la serie de superficie se opone o comienza a oponerse una aproximación a lo viviente completamente distinta, en la cual lo viviente abandona la superficie, se hunde siguiendo su peso de caracteres coordinados y jerarquizados. Va a escapar de la serie. Son las palabras que emplea Foucault: Jussieu fractura la serie.[2]

Con una paradoja que es muy importante: se harán todos los esfuerzos para salvar la serie continua. Entonces en la época, e incluso el propio Jussieu, imagina series ramificadas, con discontinuidades. Entonces la serie

[2] Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 227.

se complica infinitamente. Otra manera prodigiosa de intentar salvar la serie será inyectarle historia. Y esto es muy importante en el análisis de Foucault porque concierne a su método, a todo su método de análisis, y en particular a su método concerniente a los enunciados. Lo veremos más tarde, dentro de un momento. La serie rechazaba fundamentalmente la historia. Una vez más, cada ser tenía su lugar fijo, cada lugar era para un ser determinado. No había pasaje de uno al otro. Pero cuando la serie sufre sus fracturas, un medio para salvarla consistirá extrañamente en inyectarle historia. ¿Bajo qué forma? Descubriendo una fuerza de vida que se definiría como una tendencia a una composición cada vez más diferenciada, una tendencia de la vida a componer organismos cada vez más diferenciados, es decir organismos en los cuales los caracteres presentan un máximo de correlación y de subordinación. Fuerza organizadora de la vida que va a recorrer la serie para producir organismos cada vez más complejos, es decir de caracteres coordinados y subordinados.

¿Y qué es esto? Es Lamarck. Voy muy rápido porque no se trata en absoluto de resumir el pensamiento de Lamarck, lo que me interesa es la manera en la que Foucault lo sitúa. Comprenden que es la primera aparición indiscutible del evolucionismo. Y Lamarck piensa todavía lo viviente bajo las especies del desarrollo en serie. En este sentido es un hombre que pertenece todavía al siglo XVII, a la edad clásica. Pero frente a los peligros, frente a las amenazas que pesan en su época sobre la idea de serie, salva la serie haciendo de la vida una fuerza histórica, definiendo la vida como una fuerza organizadora que no cesa de producir organismos cada vez más diferenciados concentrando cada uno en su lugar un máximo de caracteres coordinados y subordinados. De modo que es muy curioso –y hay que decir esto de todos los pensadores–: por un lado pertenece a tal época, por otro lado pertenece a tal otra. Lamarck pertenece plenamente a la historia natural, y sin embargo introduce en la historia natural lo que a ella más le repugnaba, un proceso histórico. ¿Pero por qué introduce este proceso histórico? Para salvar la serie.

De modo que Foucault se destaca aquí en el resultado siguiente –y esto forma parte de su teoría de los enunciados–: no se trata de establecer una línea de Lamarck a Darwin. No pertenecen a la misma formación. Digo que esto pertenece a su concepción del enunciado porque enunciados aparentemente semejantes pertenecen de hecho a familias completamente diferentes. Veremos en efecto que Darwin es otro suelo, como diría Foucault, otro suelo arqueológico. El lamarckismo puede comprenderse sobre el suelo de la serie

continua. Ahora bien, este suelo proviene directamente del siglo XVII. Y el lamarckismo, así como de otra manera Jussieu, expresa simplemente las alteraciones que esta serie continua experimenta en un primer momento.

Si resumo entonces el primer momento al nivel de la biología, diría que la serie continua tiende a fracturarse en favor de una profundidad sobre la cual va a replegarse, a cerrarse lo viviente. Si hago un esquema muy simple [*se dirige al pizarrón*], esta sería mi serie continua, que excluía la historia porque cada ser estaba fijo, cada ser de la serie estaba fijo. Y entonces, a medida que adquiere cada vez más importancia la coordinación y la subordinación de los caracteres al nivel de un término, al nivel de una especie, la serie será fracturada. Es decir, habrá como una reorganización en profundidad, el descubrimiento de una profundidad. Y la vida ya no será buscada en el movimiento que recorre la serie continua, sino en profundidad, en la operación mediante la cual el viviente se repliega, se pliega sobre esa profundidad. En otros términos, ¿qué es lo que introduce este primer momento? Es el concepto fundamental de organización, siendo la organización la correlación y la subordinación de los caracteres. Este es el primer momento.

Segundo momento: el gran Cuvier. ¿Qué hace el gran Cuvier? A primera vista parece poca cosa: sustituye la organización por el plano de organización. El acto fundamental de Cuvier, es decir el enunciado de base del cual quizá depende todo el resto, es la idea de que hay planos de organización de la vida. ¿Qué es un plano de organización? Es el segundo momento: ya no se descubren centros de organización que amenazan la serie, se descubren planos de organización que hacen que ya no haya más serie, que toda serie sea imposible. Cuvier descubre lo que llama ramificaciones, las grandes ramificaciones de la vida.

A primera vista se podría decir que retrocede siempre hacia una generalidad más grande. Es decir, que Cuvier va más allá de la especie y de los géneros, más allá de los géneros y de las clases, va todavía más alto, y señala ramificaciones. ¡Para nada! Sería un contrasentido, puesto que la ramificación es un concepto de una naturaleza completamente distinta, es un concepto que no está en absoluto sobre la misma línea que los otros, ya que por el contrario volverá inútiles las clasificaciones, va a cuestionar las clasificaciones.

¿Qué es la idea de ramificación? Es la idea de que la vida es inseparable de planos de organización exclusivos entre sí. Esto es importante. ¿Por qué? Porque consiste en decir que la vida no es solamente una fuerza organizadora, como decía Lamarck, una fuerza de organización, sino que es una fuerza de dispersión. La finitud de la vida es su fuerza dispersiva. La vida procede

por un pequeño número de planos de organización irreductibles entre sí y exclusivos entre sí.

Cuvier distingue cuatro –variará mucho, pero cuatro seguirá siendo una cifra sagrada–: vertebrados, moluscos, articulados, zoófitos. También los criterios de las ramificaciones variarán a lo largo de su obra. Hacia el final, piensa que el carácter fundamental que define las ramificaciones es el sistema nervioso, pero que el sistema nervioso es susceptible justamente de cuatro organizaciones, de cuatro planos de organización. En el caso de los vertebrados es: cerebro y médula encerrados en una envoltura ósea. Otro plano: masas nerviosas esparcidas entre las vísceras, diseminadas entre las vísceras y reunidas mediante nervios. Es otra organización completamente distinta a la de los vertebrados. Tercer plano: dos cordones ganglionarios que se unen a dos ganglios principales por encima del esófago. Cuarto plano: la masa nerviosa es muy poco discernible del resto, tendencia a la indistinción.

La idea de Cuvier es que no se pasa de un plano a otro. Comprenden que esto me importa mucho. ¿Por qué va a definirse el viviente? Por la manera en la que se pliega según tal o cual plano. Esto es, creo yo, lo sorprendente en Cuvier: es un artista del plegado. Van a ver lo que esto implica para la biología naciente. El viviente se define por la manera en la que se pliega según tal o cual plano de organización. Esa es la finitud de la vida, no hay vida desplegada. En otros términos, se acaba la serie. Las ramificaciones no se añaden a las series como conceptos más generales, sino que vuelven caduca toda puesta en serie continua. Ustedes, embriones de vertebrados, no están plegados, no están orientados en vuestra embriogénesis de la misma manera que un embrión de insecto. Entre estos diferentes planos hay un abismo irreductible. Es decir, cada viviente está hundido en la profundidad de su propio plano y replegado sobre su plano. Ven que la serie está aquí completamente quebrada. Este es el segundo momento.

Comenzará entonces, en el mismo nacimiento de la biología, un período de una riqueza extrema. Y muy entretenido. Aunque se miraban con malos ojos, era una biología de polémicas. No han cesado ahora, pero eran polémicas que todavía deben tocarnos, y nos equivocaríamos si creemos que están superadas. Pues ven de inmediato a dónde quiero llegar con todas estas historias de los pliegues. Tengo varias segundas intenciones. Fundar la comparación de Foucault con Heidegger, por supuesto. Pero también puede ser que no resulten tan sorprendidos si llegamos a la conclusión de que, por ejemplo, los problemas fundamentales que conciernen al código genético y a la microbiología hoy en día consisten en la manera en que las cadenas

del código genético se pliegan y se despliegan. Las figuras del despliegue y del pliegue me parecen las figuras constitutivas de la vida. Lo cual no quiere decir que el caso del código genético esté al mismo nivel. Será ciertamente otra formación biológica. Pero, en fin, todo esto es para decir que aquí quizá tocamos un problema que bien vale que nos detengamos un poco.

Cuvier tenía un amigo del que era enemigo: Geoffroy Saint-Hilaire, un gran biólogo. He aquí que Geoffroy Saint-Hilaire llega y dice: "Hay unidad de composición"[3]. Este es un enunciado firmado Geoffroy Saint-Hilaire. Hay unidad de composición para todos los vivientes, sean como sean. Entonces Geoffroy Saint-Hilaire opone la unidad de composición a la pluralidad finita de los planos de organización. Hay un único plano de composición, mientras que Cuvier afirmaba la pluralidad determinada de cuatro planos de organización.

Me dirán ustedes entonces que esto quiere decir que Cuvier es fijista, que no cree en la evolución, y que Geoffroy Saint-Hilaire cree en la evolución. No, ninguno cree en la evolución. Vamos a ver que la evolución es todavía otra cosa. Este es el punto que hay que explicar. Cuando Geoffroy Saint-Hilaire dice que hay unidad de composición, uno tiene ganas de decir que vuelve a la serie continua. Otra vez no, no vuelve a la serie continua. Lo cual nos hace decir, en el estilo Foucault, que Geoffroy Saint-Hilaire pertenece plenamente a la misma época que Cuvier, está sobre la misma formación.

Los textos de Geoffroy Saint-Hilaire son muy extraordinarios. Dice que Cuvier distinguía cuatro planos de organización, pero que a fuerza de plegar siempre se puede pasar de un plano a otro. Aquí se vuelve muy interesante. Y hay una página muy bella y muy cómica de Geoffroy... en fin, espero que la encuentren divertida, en la que dice: "Yo les voy a mostrar cómo se pasa del vertebrado al cefalópodo"[4]. ¡Al cefalópodo! Ni siquiera les digo lo que es un cefalópodo para conservar el misterio. Busquen "cefalópodo" en vuestro *Petit Larousse*. No quiero evitarles ninguna lectura. Pero el cefalópodo no es gran cosa, entonces uno se dice que Geoffroy exagera. Pero he aquí su receta. Les cito solamente el comienzo del texto. Hay mucho humor en Geoffroy: "Basta con llevar la cabeza hacia los pies, y la pelvis hacia la

[3] Cf. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principios de filosofía zoológica*, Cactus, Bs. As., 2009, p. 49.

[4] En realidad, lo que hace Geoffroy Saint-Hilaire es mostrar cómo han hecho el pasaje por plegado dos estudiantes cuyo trabajo él está encargado de evaluar. Cf. *ibídem*, p. 46.

nuca"[5]. Hace plegados. Son muy sorprendentes los plegados de Geoffroy. Va a buscar bajo qué condiciones se puede plegar un viviente para obtener los ejes y las orientaciones del otro plano. En ese momento comenzó la polémica. Cuvier está loco de furia.

Comprenden que estamos en algo que debería ser central para nosotros, o que debería ser central para Foucault: el mismo argumento, la existencia de los plegamientos, le permite decir a Cuvier que no se pasará de un plano de organización a otro, es decir que cada tipo de viviente se pliega sobre su plano de organización, y le permite decir a Geoffroy que se pasará de un plano de organización a otro, que si se hacen los plegamientos que hacen falta, al cabo de *n* plegamientos habrán cambiado las orientaciones y habrán pasado del vertebrado al cefalópodo. Es la misma cosa la que pueden interpretar en dos sentidos: son los plegados irreductibles los que me imponen cuatro planos de organización, o es por plegado que pasaré de un plano de organización a otro.

Evidentemente no son los mismos plegados. No pueden ser los mismos, sino no sería serio. Y en efecto, Geoffroy es sorprendente, realiza plegados sobre elementos anatómicos. Es un anatomista. Hace plegados sobre elementos anatómicos, y en especial sobre elementos óseos. Hace plegados sobre esqueletos. Von Baer le responde de inmediato que todo eso no funciona. ¿Por qué? Aquí pueden inventar lo que va a responder Von Baer en nombre de su propia embriología. Von Baer dice que siempre se pueden plegar elementos sólidos en cualquier sentido, pero que no hay tejido que soporte esos plegados. No hay un solo tejido que soporte esos plegados, por lo tanto la teoría de Geoffroy solo funciona si se reduce el viviente a su esqueleto. Si envuelven el esqueleto, si le añaden a lo que se llama las cinturas –¡es espantoso como lenguaje!– los músculos y los tejidos, evidentemente no pueden hacer un plegado. ¡Romperían todo! No, no romperían, tendría que ser sólido... Desgarrarían, desgarrarían los ligamentos.

Entonces Geoffroy y Cuvier pertenecen, para hablar como Foucault, al mismo suelo arqueológico, a la misma familia de enunciados, por más que digan lo contrario. Ven por qué: porque tienen en común el doblar o plegar el viviente sobre planos de organización o sobre un plano de composición. En cualquier caso el viviente es replegado en profundidad en lugar de expandirse en superficie a lo largo de una serie. Esto es lo común entre Cuvier y Geoffroy.

[5] Cf. *ibídem*, p. 64-68.

Además, el rechazo de todo evolucionismo. Porque para Geoffroy se puede pasar de un modo de plegado a otro, pero esos modos sucesivos, esos modos diferentes de plegado marcan "grados de desarrollo". Ahora bien, cada tipo de animal posee un grado de desarrollo que le es asignado, no superará su grado de desarrollo. Lo cual lo condena entonces a tal plano de organización. Lo que Cuvier llamaba "plano de organización" son para Geoffroy los grados de desarrollo de un único y mismo plano de composición. Ven que a este nivel cada uno toma una parte del otro, es muy bello. Ambos rechazan entonces toda evolución.

Más aún, así como del lado de Cuvier se había fundado con Von Baer una ciencia fantástica que era la embriología, Geoffroy funda él mismo una ciencia fantástica que participará plenamente de la biología: la teratología, o ciencia de los monstruos. Pues si en la perspectiva de Geoffroy cada plano de organización no es más que un grado de desarrollo para un único y mismo plano de composición, siempre puede suceder que un viviente sea detenido en su desarrollo por circunstancias exteriores, por un accidente, por enfermedades. ¿Y qué es un monstruo? Geoffroy va a lanzar su gran definición del monstruo: es algo fijado o atrasado en su desarrollo. Es decir, que no ha alcanzado su desarrollo impedido por una causa exterior. Ha quedado fijado.

Por ejemplo, existe una monstruosidad muy interesante de la que Geoffroy dice: "Ha quedado en la fase de crustáceo, no ha superado el grado de desarrollo del crustáceo". Geoffroy está lleno de enunciados, de fórmulas que son muy, muy ingeniosas. El crustáceo, dice Geoffroy, consiste *grosso modo* en tener la piel sobre los huesos[6]. Y hay una monstruosidad en la que se tiene la piel sobre los huesos. En efecto, el crustáceo tiene un tegumento muy ligero sobre su caparazón, tiene la piel sobre los huesos, y la carne está en el interior. Haber quedado detenido en el desarrollo en la fase de crustáceo es tener la piel sobre los huesos. Es una enfermedad, es una monstruosidad conocida.

O bien, quizás saben que las manos se desarrollan antes que los brazos. Supongan que un embrión se desarrolla y desarrolla sus manos normales, y luego ocurre un accidente o un virus en el momento en que está fabricando sus brazos. Tendrá manos perfectamente normales y brazos atrofiados. Es una monstruosidad común. Es la ilustración misma de la definición de Geoffroy: el monstruo es un retardado o un detenido en su desarrollo. En este caso el

[6] E. G. Saint-Hilaire, "Considérations générales sur les monstres", 1827, en AA.VV., *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, tomo XI, p. 128.

desarrollo del embrión se fijó en la fase de formación de las manos, ya no pudo formar un brazo normal.

Aquí abro un paréntesis inútil, pero es para hacer epistemología. Les señalo entonces que cuando una célebre disciplina invente, o diga que inventa las nociones de fijación y de regresión, cuando explique las neurosis por fenómenos de fijación y de regresión, es preciso darle a cada quien lo que le corresponde: es la aplicación al dominio de las neurosis –lo cual es ya plenamente original– de conceptos típicamente teratológicos que se remontan a Geoffroy Saint-Hilaire. La regresión, es decir la detención de desarrollo, la fijación de desarrollo son, según Saint-Hilaire, las dos principales formaciones de monstruos. Es sabido que los neuróticos son monstruos [*risas*].

Ven entonces que este tema del plegado comprende los pliegues, los repliegues de la finitud. Eso es la finitud, es el pliegue, lo que se pliega, lo que se repliega, lo que me repliega. Mientras que la elevación al infinito es lo que despliega. Es tan simple como esto. El pensamiento del siglo XVII es un pensamiento del despliegue. ¿Por qué? Porque reacciona contra el Renacimiento y contra la Edad media. ¿Hay que decir entonces que el del Renacimiento y la Edad media era un pensamiento del pliegue? Era otra cosa. Pero el pensamiento del siglo XVII se afirma y afirma el despliegue como la ley del pensamiento claro y distinto, como la ley del orden. Si quieren captar el orden, hay que desplegar las cosas. Ese es el método. Tomen el método cartesiano, un método caro al siglo XVII: verán cada vez la formación de las series, la formación de las cadenas, las cadenas de las continuidades. Es un pensamiento del desarrollo, del despliegue. Con el siglo XIX llega el pensamiento oscuro del pliegue: hay que plegar las cosas. Tienen en ese momento el descubrimiento de la finitud. Plegar el viviente sobre el plano de composición o sobre un plano de organización, todo eso es igual.

Último punto: Darwin. ¿Qué viene a hacer Darwin ahí? Darwin no es la serie, justamente. ¿Qué hace exactamente Darwin cuando inyecta la historia, es decir la evolución en la biología? Aporta algo nuevo, a la vez contra Cuvier y contra Geoffroy. ¿Pero por qué Darwin, Cuvier y Geoffroy son una trinidad en el horizonte de nuestra biología? Mientras que Lamarck introducía la historia en la serie para finalmente salvar la idea de una serie animal, es decir permanecía en el primer momento de la biología, el problema de Darwin es otro. Quiero decir que Darwin acepta perfectamente los propios términos de Cuvier. ¿Y cuáles eran los términos de Cuvier? La serie procede por pequeñas diferencias, pero hay grandes diferencias entre

planos de organización. En otros términos, hay diferencias insuperables que rompen toda serie posible.

¿Comprenden? ¿Están cansados? No me detengo aquí, sino va a resultar como la vez pasada, así que cuando estén hartos no escuchen más y listo. Termino con Darwin porque sino no vamos a salir airosos.

Para aquellos que han leído un poco a Darwin, lo que digo les parecerá grotesco. Lo que digo es que a Darwin le dan igual las pequeñas diferencias. Nunca pensó en restablecer la serie que procede por pequeñas diferencias. Parece estúpido lo que digo puesto que es bien sabido que Darwin por el contrario invoca constantemente las pequeñas diferencias de un hijo respecto de sus padres. Sí, de acuerdo, las necesita, ¿pero por qué? ¿Es para seriar que invoca las pequeñas diferencias? En absoluto. Es para poder responder a la cuestión de por qué las grandes diferencias aparentemente insuperables prevalecen en la vida. ¿Por qué la vida, que no cesa de producir pequeñas diferencias, procede sin embargo en base a grandes diferencias? Ustedes comprenden que este es un problema que no se podía plantear antes de Cuvier, o antes de Von Baer.

¿Y cuál es la respuesta de Darwin, que es de una gran novedad? Verán que compromete muchas cosas. Me parece que la respuesta de Darwin tiene dos niveles. Consiste en preguntarse lo siguiente. Si toman no un medio general, como por ejemplo el agua, sino un territorio determinado, una región determinada en un medio, ¿en qué condiciones puede sobrevivir un máximo de vivientes? Esta es la novedosa pregunta de Darwin, es la pregunta darwiniana: dado un territorio, ¿en qué condiciones puede sobrevivir un máximo de vivientes? Es una pregunta que no tiene ningún equivalente en Geoffroy ni en Cuvier. Pero la respuesta va a confluir con Geoffroy y con Cuvier. Consiste en decir que cuanto más diverjan sus caracteres tendrán tantas más chances de sobrevivir.

Supongan una región determinada, y luego dos especies muy próximas que viven en esa región. Muy próximas quiere decir que su alimentación es idéntica o semejante. Una de ellas prevalecerá sobre la otra y liquidará a la otra. Ven que se perfila aquí todo el tema de la selección natural. No podrán coexistir. Supongan por el contrario que las dos especies que viven sobre el territorio sean muy diferentes. Entonces tienen chances de coexistir, de sobrevivir, no se dirigen al mismo alimento. Es a fuerza de divergencia que un máximo de vivientes puede sobrevivir sobre un territorio determinado.

En otros términos, la vida va a definirse como tendencia a producir grandes diferencias por acumulación de pequeñas diferencias. Es la condición

de supervivencia: tendencia a producir grandes diferencias. Es decir que la vida ya no es considerada como una fuerza de dispersión, sino como una fuerza de divergencia. Desde entonces, Darwin nos dirá que no es sorprendente que la vida esté atravesada por esas especies de fallas entre planos de organización.

Segundo aspecto de la tesis darwiniana. ¿Pero cómo puede haber historia, transformaciones, y precisamente creación de grandes divergencias? Puesto que todo viviente parece ya suponer los planos de organización distintos, ¿cómo pueden ser creadas esas divergencias? La respuesta de Darwin será que no pueden deducir la evolución de las especies de la evolución de los embriones, que no pueden aplicar las leyes de la embriología. ¿Por qué? Por una razón muy simple: en la embriología las formas ya están dadas. Ustedes son siempre el embrión de una forma. Ahí las formas ya están fijadas. Por ejemplo, un embrión de lobo es un embrión de lobo, aun con pequeñas diferencias, dará un lobo. En cambio, al nivel de la evolución de las especies las formas no son fijas. Tienen fuerzas en relación. Las formas no son fijas, son fluidas. Ven que Darwin da vuelta todo. Si las especies son el producto de una evolución que opera por divergencias acentuadas, no pueden darse de antemano las especies, es decir formas.

De allí que la verdadera revolución de Darwin no es en absoluto el evolucionismo, sino el haber pensado la vida en términos de población y no de forma, de población sobre un territorio dado, una población cualquiera sobre un territorio dado. Ya no pueden darse formas. ¿Y qué es la evolución? Es precisamente el hecho de que esta población solo va a poder sobrevivir en la medida en que se escinda y produzca formas divergentes que permitan a sus miembros sobrevivir sobre ese territorio.

En otros términos, el evolucionismo de Darwin no tiene nada que ver con el evolucionismo de Lamarck, puesto que el evolucionismo de Lamarck es típicamente un evolucionismo serial, es un evolucionismo que inyecta la historia en la serie, mientras que el evolucionismo de Darwin es típicamente un evolucionismo que ratifica el desmoronamiento de las series en provecho del repliegue de lo viviente sobre una fuerza de vida que será fuerza de divergencia y de agudizar la divergencia.

Ahora bien, sea al nivel de Cuvier, de Darwin, o de Geoffroy, ¿a qué precio se hace este repliegue de lo viviente sobre la finitud de la vida? Al de introducir la muerte en la vida. A la sombra de la muerte, la profundidad se crea de esa manera: teoría de las catástrofes en Cuvier, teoría de la selección en Darwin, teoría de las monstruosidades, de las detenciones del desarrollo

en Geoffroy. La finitud de la vida va a poner la vida en una relación fundamental con la muerte, que el siglo XVII ignoraba.

En otros términos, el siglo XVII solo podía pensar la muerte de una manera sabia. ¿Qué significa la sabiduría? Es la vieja sabiduría que nos dice: "Si no estás muerto, ¿de qué te quejas? En tanto no estás muerto, no tienes de qué quejarte. Y después, una vez que estás muerto, ya no puedes quejarte". La muerte es entonces un instante. Pero lo que resumo aquí como sabiduría o como moralismo –es el moralismo de Epicuro: es imposible pensar la muerte, que es un acontecimiento instantáneo– valía también para toda la medicina de la época, tenía su versión epistemológica, su versión científica. La muerte como instante decisivo e indivisible. Y una vez más, creo haberles dicho a propósito de otra cosa que la fórmula célebre que uno encuentra en Malraux y es retomada por Sartre, *la muerte es lo que transforma la vida en destino*[7], lejos de ser una fórmula moderna, es de manera plena la expresión del pensamiento clásico. Lo cual no le quita nada de su belleza. Pero es de manera plena expresión del pensamiento clásico, es la muerte como instante, precisamente como instante, la que opera esta especie de transvaloración de la vida, la que transforma la vida en destino.

Pero el pensamiento del siglo XIX, y quizá todavía el nuestro, tienen una concepción completamente distinta de la muerte. Así como lo viviente se repliega sobre la finitud de la vida, la vida de cierta manera se repliega sobre la muerte. ¿Qué quiere decir esto? A mi modo de ver, el gran libro sobre la muerte sigue siendo todavía un libro que Foucault amaba y admiraba inmensamente, el libro de Bichat, célebre médico, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*. Bichat propuso una definición célebre de la vida que da risa, pero solamente a los imbéciles: *la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte*[8]. Entonces los imbéciles –que eran numerosos en el tiempo de Bichat, ahora ya no hay– dicen que es un grosero círculo vicioso. Definir la vida como el conjunto de las fuerzas que resisten a la muerte supondría, dicen ellos, que se puede definir la muerte independientemente de la vida. La objeción es idiota, pues solo valdría si Bichat mantuviera la concepción clásica de la muerte. En ese caso la muerte supondría la vida, entonces no se podría dar la definición de Bichat. Si la muerte fuera concebida como instante decisivo que termina la vida, efectivamente no se podría.

[7] Cf. André Malraux, *L'Espoir*, Gallimard, Paris, 1937.

[8] Xavier Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Imprenta que fue de García, Madrid, 1827, p. 14.

Pero Bichat nos propone en su libro, creo yo, la primera gran concepción moderna de la muerte.

Bichat propone su concepción sobre dos puntos. Primer punto: la muerte no es un instante decisivo que señala el final de la vida, la muerte es coextensiva a la vida. Segundo punto, que da cuenta del primero, que lo explicita: el viviente es inseparable de las muertes parciales que lo atraviesan. Y lo que se llama la muerte, lejos de ser un instante decisivo, es siempre el efecto global de varias muertes parciales. Hay tres muertes parciales: la muerte del cerebro, la muerte del pulmón, la muerte del corazón. Y la vida misma, el viviente, al menos el animal, vive raramente: no solo existe el sueño, sino que hay también sueños parciales[9]. El viviente no cesa de atravesar sueños parciales que son verdaderas muertes. El sueño parcial en Bichat hace eco con la muerte parcial. La muerte es coextensiva a la vida y al mismo tiempo hay pluralidad de muertes, por lo tanto en ninguno de estos dos sentidos la muerte puede ser considerada como instante decisivo e indivisible.

Biológicamente, el viviente solo puede ser plegado sobre la fuerza de vida, sobre la fuerza finita de la vida, en la medida en que la muerte se inscribe en lo más profundo de la vida misma. Y esto es algo que perturbará profundamente a Foucault. Y creo que encontrarán en *El nacimiento de la clínica* unas 5 o 6 páginas sobre Bichat, sobre la teoría de la muerte en Bichat[10]. Si las leen, lo verán ustedes mismos. Yo tengo la sensación de que efectivamente es un análisis epistemológico del pensamiento de Bichat extremadamente interesante, pero que hay algo más, que Foucault expresa su propia relación con la muerte y una especie de adhesión a la manera en la que Bichat presentaba las cosas.

Resumo. Esto no va muy rápido, pero me parecía necesario ver nuestros dos tiempos al nivel de la formación de la biología. Intento resumirlos. Los dos tiempos se agrupan bajo la fórmula "cuando las fuerzas en el hombre se encuentran con las fuerzas de la finitud". En el primer momento se encuentra la fuerza organizadora de la vida que está marcada por la finitud y que compromete las series del siglo XVII. En el segundo momento la fuerza organizadora de la vida se repliega en profundidad al mismo tiempo que los vivientes se repliegan sobre sus planos de organización, etc. Estas son

[9] En todo este párrafo "sueño" es traducción de *sommeil*, el acto o estado de un ser viviente que duerme, que en francés no se confunde con *rêve*, la sucesión de imágenes que se representan a la fantasía mientras se duerme.

[10] Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., pp 202-209.

las dos etapas. Ahora bien, lo que Foucault va a mostrar en *Las palabras y las cosas* es que lo mismo se produce al nivel de la economía política y de su nacimiento en el siglo XIX, y al nivel de la filología y de su nacimiento en el siglo XIX.

Una vez más, una hipótesis de detalle, no muy interesante, que les propondría, es la siguiente. Cuando lleguemos a una confrontación de Foucault con Heidegger, y cuando intente explicar un poco lo que Heidegger llama el pliegue, y cuando constatemos que el tema del pliegue y del despliegue es un tema muy profundo en Foucault, creo que nos veremos llevados a concluir bastante rápidamente que el origen de la noción en Foucault no viene de Heidegger. Lo cual me parece obvio, vista la utilización muy diferente que hace de ella. Ha habido entonces encuentro entre Foucault y Heidegger en este aspecto, pero en Foucault la noción de pliegue y de despliegue tiene un origen completamente distinto. Y creo que el origen principal es esta historia que estamos viendo, el despliegue y el pliegue como dos funciones del pensamiento: una que consiste en desarrollar al infinito según el modelo del pensamiento clásico, otra que consiste en replegar sobre la finitud, conforme a un pensamiento que se elabora con el siglo XIX.

Este es entonces un primer punto que me parece importante. Nos quedaría por ver –pero tal vez ustedes ya tienen suficiente– a propósito de la economía política y de la filología o de la lingüística, el equivalente de lo que acabamos de ver para la biología. Voy muy, muy rápido para darles solamente puntos de referencia.

¿Qué pasa en economía política? Una vez más, en el siglo XVII no hay economía política, hay un análisis de las riquezas y hay un cuadro de las riquezas desarrollable al infinito, al mismo tiempo que de las necesidades. Por supuesto que es un infinito que no es más que un indefinido, pero una vez más, vimos que lo indefinido era un orden de infinito. Sin duda era el orden más bajo de infinito, pero es un orden de infinito, en tanto que el siglo XVII es incapaz de pensar por fuera de los órdenes de infinito. "Incapaz" es un cumplido, no una crítica. Ahora bien, por supuesto que en un análisis de las riquezas el trabajo tiene importancia. La noción de trabajo ya existe y ya sirve, pero el trabajo tal como es empleado en el siglo XVII liga de manera indisoluble dos cosas: lo que se podría llamar el trabajo-producción y el trabajo-mercancía. Los dos están unidos, no están separados. De allí un gran equívoco en la noción de trabajo en el siglo XVII.

El trabajo es una mercancía. En efecto es pagado, y el pago del trabajo se llama salario. En la medida en que el trabajo recibe un salario, es una

mercancía. Pero en tanto que producción, es otra cosa, es unidad de medida, es unidad de medida del producto. Lo cual quiere decir que en este estado de la noción el trabajo es esencialmente cualificado: será un trabajo manufacturero, o un trabajo comercial, o un trabajo agrícola. El trabajo es esto, esto o aquello. Y finalmente la función del trabajo es ser una unidad de medida relativa, que reduce el intercambio a la necesidad. Hay entonces un cuadro de las riquezas, una serie de las riquezas, donde el trabajo tal como es concebido va a asegurar la circulación de las riquezas en el cuadro.

Voy rápido, son solo jalones. ¿Cuál es la fractura? La gran fractura es Adam Smith. Es el primer momento de la formación siglo XIX. ¿Qué hace Adam Smith? Hace algo muy, muy importante: disocia los dos aspectos del trabajo, el aspecto asalariado y el aspecto unidad de medida. De modo que quizás los textos más importantes de Adam Smith son los que nos dicen que la unidad de trabajo sigue siendo idéntica sea que el trabajo se pague bien o mal. ¿Qué implica esto? Lo que Marx llama la genialidad de Adam Smith, haber despejado el trabajo como esencia subjetiva de la riqueza, o haber despejado el trabajo abstracto como ya no siendo cualificado como tal o cual. En textos célebres, Marx nos dice que la economía política comienza con Adam Smith. ¿Por qué? Porque Adam Smith libera el trabajo abstracto y libera entonces la fuerza de trabajo a secas[11]. Y por eso mismo, Engels añade en un texto muy interesante: *Adam Smith es el Lutero de la economía política*[12]. ¿Por qué? Porque la fuerza de trabajo a secas, o la esencia subjetiva de la riqueza, es aproximadamente la misma operación que ha hecho Lutero al nivel de la religión. Yendo muy rápido, al nivel de la religión Lutero ha sustituido la religión exterior por la religiosidad interior, la cual de cierta manera es la religiosidad cualquiera, la esencia subjetiva de la religión. Asimismo, la ruptura de Adam Smith con el siglo XVII consiste, según Marx, en que ha extraído de la riqueza objetiva la esencia subjetiva de la riqueza, bajo la forma del trabajo abstracto, del trabajo a secas, de la fuerza de trabajo a secas. En otros términos, gracias a la disociación de los dos aspectos del trabajo –trabajo asalariado/trabajo producción, trabajo mercancía/trabajo productor–, con Adam Smith el trabajo deviene unidad de medida.

[11] Cf., Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., tercer manuscrito: "Propiedad privada y trabajo", p. 130.

[12] *Ibidem*, p. 131. El texto de Engels que cita Marx es "Esbozo de crítica de la Economía Política" de 1844.

Aquí también se trata de una operación de plegado. Hay páginas en las que Marx explica muy bien lo que llama un poder mágico. El poder mágico por el cual el capital se apropia del trabajo, la fantasmagoría, es esta especie de repliegue del trabajo sobre el capital. ¿Cuál es entonces la diferencia fundamental entre Ricárdo y Marx? Tal como Geoffroy Saint-Hilaire y Cuvier, o como Darwin y Cuvier pertenecen al mismo suelo arqueológico, Marx y Ricardo pertenecen al mismo suelo arqueológico. Pues Marx hará la operación inversa, hará el plegado inverso, va a plegar el capital sobre el trabajo. ¿Y cómo? Reinterpretando la distinción trabajo asalariado/trabajo productor, trabajo mercancía/trabajo producción. Marx dirá que la distinción es otra, que Ricardo veía efectivamente una distinción, pero que la verdadera distinción es distinta de la que creía Ricardo. La distinción entre los dos aspectos del trabajo consiste en que el trabajador solo recibe un salario por una parte de su trabajo abstracto. En efecto, recibe un salario igual a la subsistencia necesaria para sí mismo y para su familia. Pero por definición trabaja siempre más de lo que se le paga. En otros términos, lo que Marx hace –y es su novedad– ya no es una diferencia trabajo mercancía/trabajo productor, sino una diferencia trabajo asalariado/sobretrabajo no pagado, o trabajo mercancía/sobretrabajo no pagado, que en efecto pertenecerá al capital. Hará literalmente el plegado inverso.

Me da vergüenza porque es tan sumario lo que digo... Pero creo que no es falso. Al menos sobre los dos plegados. Comprenden cómo aquí también la economía política aparece cuando las fuerzas en el hombre se repliegan sobre la fuerza de trabajo, con las dos operaciones complementarias: o bien el trabajo plegado sobre el capital, o bien el capital plegado sobre el trabajo mismo. La parte del capital que se pliega sobre el trabajo mismo es lo que Marx analizará como la plusvalía. Y cuando se le objete: "¿Pero cómo puede distinguir usted en el tiempo la parte de trabajo asalariada, la parte de trabajo pagada, y la parte de trabajo arrebatada? Eso nunca es asignable. ¿Qué quiere decir esta historia de la plusvalía?", Marx explicará con facilidad que el sobretrabajo es una condición misma del trabajo asalariado, entonces evidentemente nunca se podrá decir "esto es trabajo pagado" y "esto es trabajo explotado, arrebatado". Hay entonces dos modos de plegado. Pero todo esto es para empujarlos a leer las páginas sobre Smith y sobre Ricardo en *Las palabras y las cosas*[13].

[13] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 248-258.

Finalmente, ¿qué pasa con la filología? El pensamiento del siglo XVII era realmente un pensamiento... ¿cómo decirlo...? de la ciencia general o universal, del saber general o universal: análisis general de las riquezas, gramática general, serie general de los seres vivientes. Lo general señala aquí un orden de infinitud. Con el siglo XIX lo general es reemplazado por lo comparado. Los planos de organización comparados, sea que se los plantee como irreductibles, sea que se los plantee como reductibles. La anatomía se vuelve comparada. La economía se vuelve comparada: los modos de producción. La filología se vuelve comparada.

¿Cómo se constituye entonces la filología? Primer momento: ¿qué es lo que va a quebrar la gramática general y su cuadro? El cuadro de la gramática general en el siglo XVII está fundado sobre la determinación de las raíces. El siglo XVII no ignora las flexiones, pero las flexiones están subordinadas a las raíces. Son las raíces las que constituyen el cuadro desarrollable, el cuadro desplegable de las lenguas, y las que van a permitir extraer la gramática general. El trastrocamiento de finales del siglo XVIII es el primado de las flexiones sobre las raíces. La futura lingüística encuentra allí su primer acto de origen: el estudio de las flexiones. Ahora bien, eso tiene consecuencias. El estudio de las flexiones va a fracturar la gramática general. ¿A favor de qué? Precisamente de una filología comparada.

¿Qué aparece en el segundo momento, con Bopp o con Schlegel[14]? Aquí también es como un repliegue sobre la profundidad indicada por las flexiones. ¿Qué es este repliegue sobre la profundidad indicada por las flexiones? Es que las flexiones son elementos formales que no pueden definirse ni por lo que significan, ni por lo que designan, mientras que toda la gramática general era una gramática de significación y de designación. La flexión, elemento formal gramatical puro. De allí que haya planos de lengua. Y es por eso que la lingüística es ya lingüística comparada. Por ejemplo, se distinguirán dos planos fundamentales en los que el lenguaje puede plegarse: las lenguas sin flexión, afijas, y las lenguas con flexiones. En las lenguas afijas tienen combinaciones de átomos lingüísticos, combinaciones que pueden ser muy, muy numerosas, son como combinaciones de átomos. En las lenguas con flexión lo que determina la combinación es la flexión, pero como no hay átomo y cada elemento es ya flexional o flexionado, puede que tengan todavía más combinaciones. Es un problema que abordaremos en un momento. En todo caso, el primer aspecto de esta filología es la liberación de

[14] *Ibídem*, pp. 274-288.

elementos formales que no son ni significantes ni designativos, o al menos ni significativos ni designativos.

De donde deriva el segundo punto: si hay tales elementos formales que no designan ni significan, no valen sino por sus relaciones mutuas. Por ejemplo, las flexiones de los verbos: *m*, *s*, *t*, como indicadores de primera, segunda, tercera persona, no valen por lo que indican, sino por su posición distintiva, valen uno por relación al otro[15]. Los elementos formales son indisociables de las relaciones en las cuales están tomados. Esto es el poblamiento de esta nueva profundidad. En otros términos, se opera una disociación entre el lenguaje y la letra. El siglo XVII ligaba fundamentalmente el lenguaje, la gramática general, con la letra. Ahora bien, la letra es un átomo autónomo. Aquí por el contrario hay liberación del sonido respecto de la letra. Estamos sobre la vía del fonema, siendo el fonema un conjunto de posiciones distintivas. El fonema no se define ni por lo que representa, ni por lo que significa, sino por las posiciones distintivas en las que entra. Como flexión, *m*, *s*, *t*, son posiciones distintivas. Implica entonces la liberación del sonido respecto de la letra, que será una de las condiciones para el descubrimiento de lo que más tarde se llamará el fonema.

Tercer aspecto. En el siglo XVII, en la gramática general, el lenguaje se define realmente por lo que designa y por lo que significa. Ahora el lenguaje será aprehendido de una manera completamente distinta, no como designación y como significación, sino como acción, y más profundamente como querer. Toda la filología romántica va a acarrear la idea de la voluntad de un pueblo que se expresa en la lengua. Vuelven a encontrar aquí la dispersión de las lenguas según planos de composiciones de elementos formales y al mismo tiempo el querer finito. Resumiendo, todo el lenguaje se repliega sobre la fuerza de finitud, se repliega en profundidad sobre la fuerza de finitud. Al despliegue de la edad clásica lo sustituye el plegado de las lenguas según los planos de organización, de tal manera que todo converge en un querer finito que se expresa en lenguas diferentes según tal o cual pueblo: la voluntad del pueblo como base del lenguaje. Schlegel por ejemplo, lleva esto muy lejos.

Les pido perdón por ir tan rápido, pero los remito a los textos. Casi hemos terminado lo que esperaba terminar hoy. ¿Qué quiere decir esto en el punto en el que estamos? Concluyo muy rápidamente este punto sobre la formación siglo XIX. Diría, resumiendo demasiado simplemente, que la formación siglo XIX es exactamente la formación en la cual las fuerzas en

15 *Ibidem*, pp. 230-231

el hombre encuentran y abrazan las tres fuerzas de la finitud y se pliegan sobre ellas, apropiándoselas.

Ahora bien, la combinación de las fuerzas en el hombre y de las fuerzas de finitud da a luz un compuesto que es la forma-hombre, que no existía como forma. Por supuesto que los hombres existían, pero si han comprendido desde el comienzo, no es esa la cuestión. Los hombres existían, sí, pero no había forma-hombre en el siglo XVII. ¿Y por qué duraría después? No es seguro, puede durar un cierto tiempo. ¿Por qué habría otras formas? Podemos decir que habrá otras formas si hay otra formación, y habrá otra formación si las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas también provenientes del afuera, que ya no serían ni las de la elevación al infinito como en el siglo XVII, ni las de la finitud como en el XIX. En ese caso, si hay otras fuerzas provenientes del afuera que definen una tercera formación, diré que el compuesto que forman todas esas fuerzas ya no será la forma-hombre.

Entonces por comodidad siempre se le puede llamar superhombre, puesto que tiene la autoridad de Nietzsche. Pero lo que quería decir Nietzsche era –como diría Foucault– mucho más y mucho menos de lo que se le hizo decir. En todo caso, no eran las estupideces que se le han hecho decir, ni las proposiciones fascistas que se le han atribuido. Era algo muy, muy simple, seguramente muy nuevo, pero muy simple. Consistía en decir que la forma-hombre implica y supone cierta relación de fuerzas, y que si la relación de fuerzas cambia, no hay razón para que la forma-hombre subsista. Y la prueba, añade entonces Foucault, es que en la edad clásica todavía no existía. Si no existía en la edad clásica, ¿por qué habría de existir después? No hay que exagerar, después de todo la forma-hombre no ha sido estupenda. No hablo del hombre existente. La muerte del hombre quiere decir que los hombres existentes ya no se reconocen en la forma-hombre. Tal vez sea bueno.

¿Pero qué puede querer decir la muerte del hombre? Es aquí donde me había equivocado al querer sistematizar demasiado a Foucault. Hay que tomarla como una serie de indicaciones, de evocaciones. Esto es lo que nos queda por hacer.

Tendríamos dos preguntas. ¿Qué nuevas fuerzas del afuera intervienen? Y aquí debo confesar mi perplejidad. Es decir, veo una versión textual de Foucault, y una versión menos textual pero que a mí me parecería más fácil. Hay algo que no comprendo. La indicación principal que nos da Foucault es que la filología en el siglo XIX ha dispersado el lenguaje según familias de lenguas. Es la filología comparada. Pero al mismo tiempo nos dice que

es un caso especial, que es solamente el caso de la filología. Es preciso que les dé la referencia, por si ustedes mismos quieren verificarlo... Es la página 306 y las siguientes de *Las palabras y las cosas*[16]. Y agrega que esta dispersión del lenguaje va a suscitar como una contrapartida. Si la filología dispersa el lenguaje en familias irreductibles, la literatura adquiere una nueva función, y lo que llamamos literatura en el sentido moderno de la palabra es una operación que consiste en agrupar –es la palabra que emplea– el lenguaje. La literatura es concebida como contrapartida de la lingüística.

Mi perturbación es: ¿por qué dice esto del lenguaje y solamente del lenguaje? Puesto que a primera vista es verdad también para la vida, y es verdad también para el trabajo. Es verdad para la vida, lo hemos visto: la fuerza dispersiva de los planos de organización. Y es verdad para la economía, lo hemos visto: la dispersión de los modos de producción irreductibles entre sí, de las condiciones de producción. Foucault se explica sobre esto, dice que en los otros dos casos hay dispersión bajo la influencia de circunstancias exteriores, mientras que en el caso del lenguaje es por razones internas. Pero no me parece. Perdón por decirlo, no es una objeción que hago. Hay algo que no comprendo. Si ustedes comprenden, mucho mejor, me lo dirán. Me parece que es algo que define toda la formación siglo XX o siglo XXI, no veo por qué separa el lenguaje y la literatura. Por eso quisiera proponer un esquema más simple.

Es cierto que la formación siglo XIX solo reconocía las fuerzas de finitud dispersando los productos. Por eso hacía una ciencia comparada: familias de lenguas, planos de organización, modos de producción. Si pregunto con qué nuevas fuerzas provenientes del afuera entran ahora en relación las fuerzas en el hombre, diría que no es específico del lenguaje el hecho de que se produce o tiende a producirse –empleando la palabra de Foucault– un agrupamiento: agrupamiento de la vida, agrupamiento del trabajo, agrupamiento del lenguaje. No veo por qué Foucault tiene que separar el lenguaje... Sobre todo porque complica después la cuestión del superhombre.

Supongo como hipótesis que la vida se agrupa. Perdónenme, digo realmente cosas mínimas. ¿Bajo qué forma se agrupa la vida? Bajo la forma del código genético. La vida se agrupa en el código genético. El código genético es el lugar de plegado o de pliegue fundamental, pero es un nuevo modo de pliegue, es una manera completamente distinta de plegar. El trabajo se agrupa en las máquinas llamadas de tercera generación, máquinas ciberné-

[16] *Ibidem*, p. 288 y siguientes, "El lenguaje convertido en objeto".

ticas, ordenadores. O, conforme a lo que les decía la otra vez, se agrupa en el silicio. La vida es el carbono, hay revancha del silicio.

Esto se ha planteado desde el principio, desde el siglo XIX se pregunta por qué ha triunfado la fórmula agua-carbono. Este el problema de la vida. Si hay un problema de la vida, consiste en el éxito sorprendente de la fórmula agua-carbono, hidrógeno-carbono. No es evidente. ¿Por qué no se produjo de otro modo? Por razones muy próximas a las cadenas genéticas, al código genético. Hacían falta cadenas carbonadas para tener las estabilidades, las relaciones deseadas con el calor, etc. Pero una vez más, ¿por qué el carbono y luego la relación hidrógeno-carbono? Todo eso era muy favorable, pero no excluye otras formas vitales. Y hace mucho tiempo que en la química biológica los microbiólogos se preguntan por qué no el silicio. Entonces se dan razones, pero esas razones son estadísticamente convincentes hasta cierto punto. El carbono presentaría más chances para que lo viviente se forme y se desarrolle. ¿Pero por qué no el silicio? Con otra combinación, porque sería difícil que haya combinaciones silicio-hidrógeno, o harían falta presiones fantásticas. Pero se han visto otras combinaciones en la formación del mundo. Cuando se pregunta si hay otras formas de vida, no se pregunta si hay marcianos, se pregunta si hay otras formas vitales que estén fundadas sobre algo distinto a la combinación hidrógeno-carbono.

¿Qué hay de interesante hoy en las historias de las nuevas máquinas? Las nuevas máquinas son la revancha del silicio. ¡Es estupendo! El silicio vuelve a nosotros. Habíamos preferido el carbono, y entonces ¡pum! Por un rodeo, que es el rodeo tecnológico, se da la gran revancha del silicio. No se hacen memorias con carbono, se hacen memorias con silicio. Creo que esto es algo fundamental.

Diría entonces que el trabajo se agrupa en las máquinas de tercera generación, o si prefieren, para hablar a grandes rasgos, el trabajo se agrupa en el silicio. El lenguaje se agrupa en lo que hoy se llama la literatura. Conservemos esta idea de Foucault, pero sumémosle las otras dos.

¿Qué es esta fuerza de agrupamiento? Esta fuerza de agrupamiento es, creo yo, lo que se podría llamar –a falta de un término mejor, habría que encontrar otro– lo finito ilimitado. No es ni finito ni infinito. Y lo ven muy bien, incluso al nivel del código genético. ¿Cuál es la fórmula de lo finito ilimitado? Que los componentes nunca son del mismo nivel y de la misma naturaleza que lo compuesto. Si comprenden esto –que es la base del código genético– verán cómo un número finito de componentes puede dar a luz un número prácticamente ilimitado de compuestos. Porque si los compo-

nentes son de otra naturaleza y de otro nivel que lo compuesto, podrán analizar lo compuesto en su nivel de una infinidad de maneras, aunque sus componentes en otro nivel existan en número finito. Es lo que se llamará una combinatoria. Lo propio de una combinatoria es operar con elementos finitos de un nivel A para producir compuestos ilimitados de nivel B. Es lo propio del código genético, es lo propio del lenguaje.

¿Qué quiere decir que la vida se agrupa en el código genético? Hay una unidad de composición del código genético, que va a distinguirse por sus plegados, por sus pliegues. ¿Pero qué es lo que no se descarta hoy en día en las investigaciones genéticas? No es que un hombre se convierta en conejo, sino que un código genético, el de alguien, el de un cuerpo, capture un fragmento de código de otro viviente. En el ejemplo siempre admirable de la avispa y la orquídea, la orquídea ha captado, capturado, un fragmento de código genético de la avispa. Hay como inter-capturas de fragmentos de código. Y es esto lo que podemos llamar un agrupamiento de la vida en el código genético. Y son estas inter-capturas de fragmentos de código lo que está cambiando hoy en día toda la concepción de la evolución.

Supongan entonces que las fuerzas en el hombre entran en relación con este nuevo tipo de fuerzas que llamo por comodidad finitas-ilimitadas: agrupamiento de la vida en el código genético, agrupamiento del trabajo en el silicio, agrupamiento del lenguaje en la literatura. ¿Cuál es el compuesto? Ya no es ni Dios ni el hombre. La forma-hombre solo se delimitaba en la medida en que en ella estaba la muerte. También lo vimos, solo se delineaba por sus bodas con fuerzas de finitud. Entonces convencionalmente siempre podemos llamar "superhombre" al nuevo compuesto. Pero es una palabra tan corrompida actualmente –no por culpa de Nietzsche– que sería preferible encontrar otra.

¿Pero cómo se definiría el superhombre?

Yo creo que habría que decir tres cosas del superhombre. Es aquel que se une al silicio. Es decir, es aquel que carga con las rocas mismas. ¿Por qué con las rocas? Porque ustedes saben que así como el carbono domina en el mundo viviente, el silicio domina en el mundo inorgánico. Por tanto digo que carga con las rocas, con las rocas mismas. Todo esto para llevar al otro aspecto: carga incluso con los animales. ¿Quién dijo esto? ¿Quién apeló a esta especie de hombre más allá del hombre que cargaría con los animales? Es Rimbaud: cargarse con los animales[17]. Y literalmente –aquí no hago ciencia,

[17] Arthur Rimbaud, Carta a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871.

al contrario, reduzco la ciencia a un poco de poesía–: es la captura de un fragmento de código. Cargarse con los animales no quiere decir devenir conejo, quiere decir capturar un fragmento de código, exactamente como la orquídea captura un fragmento de código de la avispa. Se dan cuenta entonces de que las vías de la evolución son cambiadas completamente. Como dicen hoy los biólogos, los genetistas, la evolución no se produciría por filiación, sino por captura de código.

Mis tres aspectos son entonces muy, muy coherentes: cargado con las rocas mismas, cargado con los animales mismos, cargado con la literatura. El superhombre cargaría con estas tres cosas. Esto sería el superhombre. Con la condición de decir qué sería la literatura hoy en día. Foucault nos da una definición, así que me detengo aquí. La próxima vez intentaré agregar algo, ver la manera en que Foucault define la literatura. Para él la literatura es precisamente la operación por la cual uno carga con el ser del lenguaje. Es decir, es el agrupamiento del lenguaje. Es este triple agrupamiento el que permitiría dar una vaga sombra a esta noción borrosa de superhombre.

Clase 8
Pliegue, despliegue y sobrepliegue. El superhombre y la literatura moderna.

18 de marzo de 1986

Es preciso ver que esta sucesión de tres formas, forma-Dios, forma-hombre, forma-superhombre, no es limitativa. Quiero decir que esta sucesión se despliega sobre una duración muy restringida y muy localizada, puesto que considerábamos el pensamiento clásico, siglos XVII-XVIII, el pensamiento del siglo XVIII-XIX con la forma-hombre, y luego la forma-superhombre para finales del siglo XIX y siglo XX, supongamos a la ligera para el siglo XXI. Todo esto es una duración muy restringida y localizada, europea.

¿Pero qué se nos revela, incluso sobre una duración tan restringida? Lo que se nos revela es en qué medida estas formas dependen de lo que se podría llamar una arqueología, o quizá aun mejor una geología del pensamiento. Estas formas dependen, en efecto, de ciertas operaciones del pensamiento. Y es interesante para nosotros, para el porvenir, para lo que nos queda por hacer, intentar definir estos movimientos geológicos del pensamiento. Es sobre esto que quisiera insistir hoy, ya que la última vez hemos localizado relativamente bien esos movimientos geológicos del pensamiento que producen las formas que acabo de enumerar.

Yo decía que de cierta manera la forma-Dios es el producto de un movimiento arqueológico o geológico del pensamiento que se puede llamar

el despliegue. Y la forma-hombre, si me siguieron la última vez, es el producto de un movimiento arqueológico o geológico del pensamiento que se puede llamar el pliegue. Y no se sorprenderán entonces al leer que Foucault subraya hasta qué punto el despliegue y el pliegue constituyen como dos especies de matrices, incluso a nivel del estilo. Diría que *Las palabras y las cosas* es una especie de canto, muy a menudo lírico, fundado sobre estas dos operaciones: el movimiento de desplegar y el movimiento de plegar, de replegar. Y lo que intenté mostrar las últimas dos veces es, en efecto, cómo la forma-Dios depende de un despliegue generalizado y cómo la forma-hombre depende de un pliegue, de un repliegue generalizado. Como si el pensamiento encontrara algo que le era esencial cuando se lanza en estos ejercicios que consisten en desplegar algo o en plegar algo.

Nos faltaría entonces un tercer movimiento arqueológico, un tercer movimiento geológico, del que dependería la forma-superhombre. Poco importa si falta el término en Foucault, siempre podemos inventarlo, únicamente por comodidad. Y naturalmente, lo que debe corresponder al superhombre, y que no es ni el despliegue ni el pliegue, es el sobrepliegue. Tendríamos entonces nuestra trinidad conceptual de movimientos geológicos: desplegar, plegar, sobreplegar; el despliegue, el pliegue, el sobrepliegue. Pero no sería una totalidad, serían los movimientos geológicos que corresponden a tres períodos distribuidos sobre una duración, una vez más, corta y localizada.

De modo que mi cuestión, aquello sobre lo que quisiera insistir hoy para terminar con todo esto, es la muerte del hombre y el superhombre. Una vez dicho que no son cosas espantosas. Esta historia de la muerte del hombre y del superhombre es mucho más simple de lo que se dice. ¿Qué quiere decir Foucault cuando en el texto *¿Qué es un autor?* dice: *Contengamos pues nuestras lágrimas*[1]? No hay por qué llorar la muerte del hombre. No hay por qué llorar, contengamos pues nuestras lágrimas. Quiero decir que esto es central para el pensamiento de Foucault, puesto que desde su muerte hay tantos imbéciles que vuelven sobre esto: "¡Ah! Él había dicho que creía en la muerte del hombre, por tanto no creía en nada", etc. No hay que exagerar. Porque cuando se habla de la muerte del hombre y se la comprende como la desaparición de la forma-hombre en provecho de otra forma, lo primero que conviene preguntarse es si la forma-hombre ha sido tan buena... A fin de cuentas, la forma-Dios, la forma-hombre, son formas consistentes. Pero, aun a riesgo de hablar en términos de bueno y malo, ¿fue la forma-Dios

[1] Michel Foucault, "¿Qué es un autor?", *Revista Litoral 25/26*, op. cit., pág. 67.

tan buena, para el pensamiento, para la manera de pensar lo que existe? ¿Y la forma-hombre fue tan buena? Todo lo que podemos desear para la forma-superhombre, si es que hay una nueva forma que está naciendo, es que al menos no sea peor que las dos precedentes, que la forma-Dios y la forma-hombre. Ahora bien, tendrá sus inconvenientes, etc., pero hay muchas posibilidades de que no sea peor que las precedentes. Pero hay que tomar todo esto con mucha calma.

Quisiera casi consagrar nuestra sesión de hoy a intentar dar una consistencia a ese movimiento de sobrepliegue, es decir a ese movimiento formador del superhombre en tanto que se supone distinto del despliegue así como del pliegue.

Volvamos entonces a nuestro principio general. Nuestro principio general es que toda forma, cualquiera sea, es un compuesto de fuerzas. Si no se comprende esto no se puede comprender nada del problema que nos ocupa. Toda forma es el producto de un compuesto de fuerzas, o si prefieren de un compuesto de relaciones de fuerzas. Las fuerzas son extrínsecas, es decir que una fuerza no posee interioridad, se conecta desde afuera con otras fuerzas. Las relaciones de fuerzas son entonces extrínsecas. De modo que puedo decir que lo que debemos considerar en el caso de la sucesión Dios, hombre, superhombre, es por un lado el compuesto de las fuerzas *en* el hombre, y por otro las fuerzas del afuera. Las fuerzas en el hombre entran en composición con fuerzas del afuera.

Si digo que esta es la proposición general, resultan de allí dos problemas. Primer problema: según el período considerado, ¿con qué fuerzas del afuera entran en relación las fuerzas *en* el hombre? Segunda cuestión: habida cuenta de las fuerzas del afuera que entran en relación en tal momento con las fuerzas en el hombre, ¿qué forma deriva de allí? No sería necesariamente una forma-hombre.

E intento responder mejor a la objeción que hacía uno de ustedes, a la pregunta que planteaba. Uno de ustedes decía la última vez que "fuerzas en el hombre" ya presupone el hombre, presupone una forma-hombre. Pero no. Si tomo "fuerzas" en el sentido propio de las fuerzas, no. Puedo hablar, por ejemplo, de "fuerzas en el animal". ¿Qué querrá decir? Bueno, tomo por ejemplo observaciones corrientes en el siglo XIX: se dice que el animal se define por la motilidad, fuerza de moverse, y la irritabilidad, fuerza de recibir excitaciones. Si digo "fuerzas en el animal", digo motilidad e irritabilidad, no me doy todavía ninguna forma animal. ¿Qué significa "en el animal"? Únicamente una región de lo existente. Es decir, una residencia

de las fuerzas, un punto de aplicación de las fuerzas. Diría que la motilidad y la irritabilidad son fuerzas que tienen puntos de aplicación en el animal, en una región de lo existente. No presupongo todavía ninguna forma. Ven que no hay ninguna petición de principio, me parece, al hablar de "fuerzas en el animal" o de "fuerzas en el hombre" en un momento en que todavía no tenemos ninguna forma animal o ninguna forma humana. Por tanto, del mismo modo que digo que las fuerzas en el animal son por ejemplo motilidad, irritabilidad, etc., puedo decir que las fuerzas en el hombre son la fuerza de concebir, la fuerza de imaginar, etc.

¿No hay problemas? ¿No hay preguntas? Muy bien. Voy a recapitular entonces lo que hemos visto, lo que habíamos comenzado a ver. Hemos visto lo que pasa, si ustedes quieren, sobre la formación histórica del siglo XVII, sobre la formación histórica llamada clásica. Y el esquema que creíamos localizar en Foucault era el siguiente. Las fuerzas en el hombre –en el sentido que acabo de decir, que no presupone ninguna forma– entran en relación con fuerzas del afuera. Les proponía llamar a estas fuerzas del afuera fuerzas de elevación al infinito. Esto supone, hace surgir muchos problemas, que vagamente hemos resuelto.

Primer problema: ¿por qué las fuerzas de elevación al infinito son fuerzas del afuera, exteriores a las fuerzas en el hombre? La respuesta es simple, es porque el hombre es una criatura finita. Si bien descubre *en* él una fuerza de elevación al infinito, ella no puede provenir *de* él. Noten que lo que me encuentro aquí es, al pie de la letra, una de las pruebas de la existencia de Dios. Una de las pruebas de la existencia de Dios célebre en el siglo XVII es la siguiente: el hombre tiene el poder de concebir lo infinitamente perfecto, es decir de elevar la perfección al infinito; no puede dar cuenta él mismo de ese poder puesto que es finito; entonces hay un ser infinito. Ven que esta prueba, que es muy bonita, que consigue una adhesión unánime, es perfecta. Descansa efectivamente sobre esto: si es cierto que hay una fuerza de elevación al infinito, el hombre no puede dar cuenta de ella, es una fuerza del afuera; entonces Dios existe. Acabo entonces de explicar muy rápido por qué no puede decirse que las fuerzas de elevación al infinito pertenecen al hombre, por qué son en efecto fuerzas del afuera.

Otro problema, segundo problema: ¿por qué el plural, por qué *fuerzas*? Porque les decía que si hubiera que caracterizar el pensamiento clásico, creo que habría que hacerlo afirmando que es un pensamiento que no ha cesado de proponerse distinguir órdenes de infinitud. El clasicismo es como el gran choque del pensamiento con el infinito. Y la única manera para el

pensamiento de pensar lo infinito es poner orden y distinguir órdenes de infinitud. No vuelvo sobre esto.

¿Pero sobre qué están fundados estos órdenes de infinitud? Es que según el pensamiento del siglo XVII, toda cosa es como un mixto de realidad y limitación. Es decir, toda realidad = perfección, es un mixto de perfección y limitación. Toda perfección en tanto tal es elevable al infinito, pero según la naturaleza de la limitación que la acota, no todas serán elevables al mismo orden de infinito. De allí, nuevamente, la distinción entre órdenes de infinito: el infinito por sí mismo, el infinito por su causa, el infinito entre límites, etc., etc. –pero estos tres son los grandes órdenes de infinito que distingue el siglo XVII.

De allí que pensar será realmente elevar al infinito que conviene. Es una respuesta a la pregunta ¿qué es pensar? Es incluso una de las respuestas más bellas que existen. Es una respuesta grandiosa que funda la filosofía del siglo XVII: pensar es elevar algo al infinito que le conviene. De modo que pensar a Dios es pensar lo infinitamente perfecto o lo infinito por sí mismo, pero pensar el mundo es pensar lo infinito por su causa, y pensar las cosas es pensar lo infinito comprendido entre límites. Es una concepción muy bella del pensamiento.

Y si volvemos al problema constante del siglo XVII, que multiplica las pruebas de la existencia de Dios, no podemos asombrarnos de que haya tantas, puesto que se puede adivinar de antemano que cada prueba de la existencia de Dios corresponderá a cada orden de infinitud. Hay una prueba, la más célebre y la más noble, la más alta, que es llamada prueba ontológica, y que procede de lo infinito por sí mismo: concibo un ser infinitamente perfecto, luego ese ser existe. Es una prueba que procede de lo infinito por sí. Pero tienen también una prueba llamada cosmológica, que asciende del mundo a Dios. Es una prueba que descansa en el infinito por su causa. Tienen luego una prueba que será llamada clásicamente físico-teleológica, que será una prueba que descansa en el infinito comprendido entre límites. A cada orden de infinitud corresponderá una prueba de la existencia de Dios.

Ahora bien, ven ustedes que tal concepción del pensamiento, en la cual pensar es elevar al infinito, que el movimiento de dicho pensamiento, la geología de este pensamiento es el despliegue. Elevar al infinito es desarrollar, desplegar. Uno de los grandes precursores del pensamiento clásico se llamaba Nicolás de Cusa y era cardenal. Y el cardenal de Cusa dice –pero es una fórmula muy clásica, muy, muy frecuente–: "Dios es la universal explicación". Nicolás de Cusa habla latín. La fórmula no se entiende si no

toman en serio, es decir al pie de la letra, la palabra "explicación". Explicar es desplegar. Si desenrollo un tapiz, explico el tapiz, es decir lo despliego. Es un pensamiento del despliegue.

Y esta es la razón por la cual –aquí retomo la letra del texto de Foucault, quien por su parte se interesa en el último orden de infinito, es decir el infinito de las cosas creadas, el infinito de las criaturas– el pensamiento del siglo XVII procede por desarrollo de cuadros según *continuum*, siendo precisamente el *continuum*, nos muestra Foucault en *Las palabras y las cosas*, el último orden de infinito. Será el cuadro de las riquezas, con un *continuum* de riqueza; será el cuadro de los seres vivientes, el *continuum* de la historia natural. Al nivel de la criatura se tratará de un pensamiento por *continuum* y por series: la serie de las riquezas y el cuadro de la circulación, la serie de los seres vivientes, la serie de las raíces a propósito del lenguaje. Por todas partes se desarrollarán, se desplegarán cuadros.

Evidentemente no se trata de decir entonces que en esta formación histórica el hombre no existe. Más aun, partimos de las fuerzas existentes *en* el hombre –fuerza de concebir, fuerza de imaginar, etc.– a las que corresponden órdenes de infinito. Hay un infinito de imaginación que no es igual al infinito del entendimiento, pues solo el infinito del entendimiento es un infinito por sí mismo. No podemos volver a empezar con todo eso, pero no se trata de decir que el hombre no existe, se trata de decir que en el siglo XVII, en la formación clásica, las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito bajo el movimiento o sobre el movimiento geológico-arqueológico del despliegue, del desarrollo.

Las fuerzas en el hombre se componen con fuerzas de elevación al infinito. Pregunta: ¿qué forma deriva de este compuesto preciso? Hemos visto la respuesta: no es la forma-hombre. Y este es todo un aspecto de la tesis de Foucault: en la época clásica no hay forma-hombre. Evidentemente el hombre existe, pero no hay forma-hombre. ¿Por qué? Porque la forma compuesta que deriva de la relación de las fuerzas en el hombre con fuerzas del afuera de elevación al infinito es evidentemente la forma-Dios. Y el hombre solo será situado como la limitación de Dios. El entendimiento finito del hombre no es más que la limitación del entendimiento infinito. Siempre el entendimiento infinito primero por relación al finito, como en la fórmula de Descartes.

Lo que deriva entonces del compuesto de las fuerzas es la forma-Dios. Lo cual quiere decir que el pensamiento en el siglo XVII tiene por misión suprema la de desplegar, desarrollar. Ahora bien, el desarrollo supremo,

o como dice de Cusa, la universal explicación, el universal despliegue, es Dios. Dios no cesa de desplegar, Dios no soporta los pliegues. ¿Por qué no soporta los pliegues? Dios es la más prodigiosa exposición, no soporta los pliegues porque son el refugio de lo malvado. Bajo los pliegues está siempre Caín. Dios despliega, es su manera de hostigar lo malvado. Sondea. Sondear es desplegar, es desarrollar. Y esta idea del despliegue como movimiento geológico del pensamiento clásico acosa de tal manera a Foucault que en un libro que precede a *Las palabras y las cosas*, encuentra que la clínica[2], como invención de la época clásica en la historia de la medicina, *despliega* los síntomas sobre zonas de dos dimensiones. Dios hace clínica. Bajo la mirada de Dios uno es desplegado. Eso es clásico, en eso reconocen a un clásico.

Quizá comprendan, entonces, la cuestión de los suelos arqueológicos en Foucault. Hay un pensamiento que puede resultarnos muy próximo y muy, muy moderno. Pienso en Pascal. Y por próximo que nos resulte, por moderno que sea, la pregunta de a qué suelo arqueológico pertenece solo puede ser saldada, creo, en la medida en que se muestre en qué sentido pertenece claramente a la edad clásica. En efecto, siempre me parece muy imprudente hacer de Pascal una suerte de moderno. Si nos resulta próximo es a fuerza de ser clásico, y porque la época clásica tiene algo que decirnos y continúa teniendo algo que decirnos. Pero es muy imprudente, en nombre por ejemplo de una especie de angustia pascaliana, hacer de él un moderno. Pues una vez más, la angustia de Pascal es una angustia del infinito, que es estrictamente opuesta a las formas modernas de la angustia. Es una angustia del infinito, y más aun, es una angustia de los órdenes de infinito. Si hay un pensador clásico en el sentido de la distinción de los órdenes de infinito, es Pascal. Y el esfuerzo, el esfuerzo realmente angustiado, el esfuerzo aterrado para desenredarse y hallar un camino en los órdenes de infinito, es Pascal. Desde entonces, si definimos de este modo el pensamiento clásico, somos capaces de comprender, por ejemplo, que lejos de ser un pensamiento de la medida, es un pensamiento cuyo estricto reverso, cuyo complementario es el barroco. No hay ninguna razón para hacer una oposición entre lo clásico y lo barroco, uno es estrictamente el reverso del otro. Y ambos pertenecen al mismo suelo arqueológico.

Vimos entonces la última vez en qué había una mutación cuando pasamos al siglo XIX. Y aquí también comprenden que sería estúpido preguntarse

[2] Cf. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit.

qué es mejor. Nunca hay algo que sea mejor. ¿Qué quiere decir eso? No quiere decir nada. Pero sucede que el pensar cambia de orientación, ya no es el mismo movimiento. Es muy curioso el pensamiento a partir del siglo XIX. Y es lo que intentaba desarrollar la última vez, pero quisiera insistir con la esperanza de que esto les diga algo a algunos de ustedes. Todo sucede como si pensar fuera plegar. Van a plegar, los grandes pensadores del siglo XIX no cesan de plegar y replegar.

Lo encuentran también en el estilo de Foucault. Cada vez que habla del pliegue, invoca igualmente el espesor. Pensar es hacer espesores, es dar espesor. "Espesor" es una palabra que se repite todo el tiempo en *Las palabras y las cosas*, pero a propósito de la formación del siglo XIX. El siglo XIX, nos dice Foucault, descubre el espesor de la vida, el espesor del lenguaje. Pensar es constituir espesores. Ya no es exponer todo, ya no es en absoluto desarrollar, desplegar, sino plegar, hacer nacer una profundidad. Y así como emplea constantemente la palabra "espesor", empleará casi como un sinónimo la palabra "hueco". Hay un espesor del lenguaje, y hay también un hueco del lenguaje. El espesor y el hueco funcionan en Foucault como sinónimos. ¿Por qué? Son dos resultados del pliegue. Plegar es dar espesor. Es muy simple, ¿ven? Pliego esto así… [*se escucha que pliega un papel*] Así yo pienso [*risas*]. Pero pienso a la manera admirable de los clásicos, y ustedes no se han dado cuenta pero acabo de probar la existencia de Dios [*risas*].

Este siglo XIX será entonces fundamentalmente un pensamiento del pliegue y del repliegue. ¿Qué quiere decir esto? Lo vimos, es la mutación. La mutación tiene lugar cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera. En ese momento dirán que hay cambio de suelo arqueológico. Hay mutación. Y bien, en lugar de entrar en relación con fuerzas de elevación al infinito, he aquí que en torno a la mitad del siglo XVIII, y con el siglo XIX, las fuerzas en el hombre entran en relación ya no con fuerzas de elevación al infinito, sino con fuerzas de finitud. Es un nuevo compuesto.

Y una vez más, por supuesto que las fuerzas de finitud ya existían en el siglo XVII, pero en el pensamiento del siglo XVII estaban incluidas como meras fuerzas de limitación. Ahora bien, las fuerzas de limitación no impedían de ningún modo el despliegue del infinito o la elevación al infinito, mientras que aquí hay un encuentro con fuerzas de finitud que ya no se dejan comprender como mera limitación, sino que son verdaderas fuerzas de oposición, testarudas, espesas. Ya no son limitación, son oposiciones. Es el descubrimiento de la oposición real en lugar de la limitación lógica.

Siguiendo el vocabulario del joven Kant, es el descubrimiento de las magnitudes negativas o de las cantidades negativas.

Y así como al nivel del siglo XVII había órdenes de infinitud, aquí hay fuerzas de finitud diferentes con las cuales van a componerse las fuerzas en el hombre. Vimos que hay tres fuerzas de finitud fundamentales: la vida, el trabajo, el lenguaje. Y puedo decir que las fuerzas en el hombre, en lugar de desplegarse elevándose al infinito, en lugar de desarrollarse al infinito, se envuelven, se pliegan sobre las fuerzas de la finitud. Y he aquí que componiéndose con las fuerzas de la finitud, las fuerzas en el hombre van a seguir un pliegue, van a constituir como una especie de hélice alrededor de las fuerzas de la finitud, y van a hundirse siguiendo a las fuerzas de la finitud en horribles nupcias, que reemplazan las nupcias con Dios. Ahora el hombre va a desposar al trabajo en su finitud, al lenguaje en su finitud, a la vida en su finitud.

Y por todas partes, por todas partes, ya solo se trata de pliegues. ¿Cómo el trabajo se pliega sobre el capital, se repliega sobre el capital; o a la inversa, cómo el capital se pliega y se repliega sobre el trabajo arrebatado?, les decía a propósito de Ricardo y de Marx.

Y la última vez insistía en un punto sobre el cual Foucault tiene más razón aún de lo que dice. Si observan todo ese nacimiento de la biología a partir de Cuvier, al final del siglo XVIII y en el siglo XIX, se trata siempre literalmente de pliegues posibles o imposibles, se trata de operaciones de plegado.

Si tomo una polémica que recorrió el comienzo de la biología –una vez más, tal vez no he insistido lo suficiente–, consiste en saber si pueden o no pasar plegando de un viviente a otro, de una organización a otra. Unos dirán: "No, no se puede pasar plegando". Y los otros dirán: "Sí, se puede pasar de una forma animal a otra por plegados". Es un gran pensamiento del plegado. Las cosas se repliegan siempre, las cosas se pliegan. Pensar es plegar. Y una vez más, es aquí donde Foucault tiene mucha razón: Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire pertenecen al mismo suelo arqueológico. ¿Por qué? Porque la proposición fundamental de Cuvier es que hay planos de organización de la vida que son irreductibles entre sí, de modo que no pueden pasar de un plano a otro. ¿Por qué? Porque cada plano se define por una forma de plegado irreductible. Y Geoffroy Saint-Hilaire dirá que siempre pueden pasar de un plano a otro, de modo que hay un único y mismo plano de composición a través de todos los planos de organización. ¿Por qué? Porque siempre se puede pasar por plegado.

Como todas las polémicas, entonces, tiene sus lados muy serios y luego sus lados absolutamente divertidos. No se puede explorar un siglo sin cruzarse con cosas que son muy divertidas, relativamente divertidas. Si tienen la ocasión de mirarlo en una biblioteca, hay un libro extraordinario, *Principios de filosofía zoológica*[3] de Geoffroy Saint-Hilaire, en el cual está reunida toda su polémica con Cuvier. Y les decía que se trata de saber si a través del plegado se puede pasar del vertebrado, que tiene un plano de organización de vida, al cefalópodo, que tiene otro plano de organización de vida. Un ejemplo de cefalópodo, para que vean la complejidad del problema, es la sepia o el pulpo. El pulpo es un cefalópodo muy bello, es uno de los más bellos cefalópodos... La sepia también está bien [*risas*]. A primera vista no es fácil, pero Geoffroy Saint-Hilaire da su receta de plegado para pasar. Ven qué problema entraña esta cuestión: si definen el vertebrado por un plano de organización –es el gran concepto de organización vital que apareció en el siglo XIX–, y si definen el cefalópodo por otro plano de organización, ¿son irreductibles o no esos planos de organización? ¿Puedo hablar de un único plano de composición de la vida, o por el contrario la vida está fragmentada en planos de organización irreductibles? Y he aquí que Geoffroy nos da la receta de plegado para pasar del vertebrado al cefalópodo. Y hay un texto de Cuvier, que me parece uno de los textos más cómicos de toda la historia de la biología, en el que dice: "Yo he intentado y no es verdad, él miente. La receta que nos da no nos permite pasar en absoluto"[4]. Entonces Geoffroy Saint-Hilaire está como mínimo molesto. Dice: "Sí, no funciona de hecho, pero funciona de derecho". ¿Y por qué no funciona de hecho? Porque además de los planos de organización de la vida, dice, es preciso distinguir los grados de desarrollo. No se puede pasar por plegado del pulpo al vertebrado porque no tienen el mismo grado de desarrollo[5]. Reconoce entonces que su plegado no funciona, pero sostiene que su plegado funciona si los grados de desarrollo son los mismos sobre dos planos de organización. Es entonces muy complicado pero muy interesante. Es un método de plegado.

Y la economía política es el repliegue de las riquezas sobre el trabajo. Las riquezas van a dejar de constituir un cuadro al infinito, un *continuum* de riquezas, como en el siglo XVII, para replegarse sobre la fuente de su

[3] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principios de filosofía zoológica*, op. cit.

[4] *Ibídem*, p. 66.

[5] *Ibídem*, p. 66-67.

finitud. Y Foucault muestra muy bien en una bella página sobre Ricardo[6] que la tierra, que la tierra misma, que era para el siglo XVII un orden de infinitud –evidentemente un orden derivado, un infinito por su causa–, se define en cambio por su finitud radical, por su avaricia. La tierra ya no es la Rica, ha devenido la Avara. De allí el pesimismo de Ricardo, de allí el pesimismo de toda la economía política.

No quiero retomar todos los análisis de detalle que hicimos la última vez. Digo solamente que retengan lo siguiente, para lo cual quisiera que haya confirmaciones un poco por todas partes. A saber, que la fórmula del siglo XIX será: las fuerzas en el hombre entran en relación ya no con fuerzas de elevación al infinito, por ejemplo los tres infinitos del siglo XVII, sino con las tres fuerzas de la finitud: la vida, el trabajo y el lenguaje. La operación que compone las fuerzas entre sí ya no es el despliegue, sino el pliegue. El hombre se pliega sobre sus fuerzas de finitud. La pregunta es: ¿cuál es la forma que deriva de este nuevo compuesto? Respuesta –lo vimos la última vez–: allí, y solamente allí, es la forma-hombre. La forma-hombre nace entonces y aparece cuando las fuerzas en el hombre entran en composición con las fuerzas de finitud y ya no con fuerzas de elevación al infinito. He aquí por qué el siglo XIX piensa el hombre. Y finalmente piensa todo bajo la forma-hombre.

Decía entonces –y quiero volver también sobre esto muy rápidamente– que no se trata de una fórmula fácil. Comprenden ustedes que en el punto en el que estamos, si siguieron nuestro análisis, no es una fórmula fácil o gratuita decir que para el siglo XVII pensar es desplegar y que para el siglo XIX pensar es plegar. Vuelvo sobre esto porque me interesa. ¿Pliegue y despliegue son lo que llamaríamos palabras? ¿Son también conceptos? ¿Diría que son metáforas? No, hay que tomarlos al pie de la letra. No son exactamente metáforas. Por ejemplo, saber si se puede pasar por plegado del vertebrado al cefalópodo no es una metáfora. El pliegue y el despliegue tendrán usos metafóricos. Particularmente en el estilo de Foucault son invocados todo el tiempo. Ya en *Las palabras y las cosas* irrumpen el pliegue y el despliegue: el pliegue con la formación de espesores o el descubrimiento de los huecos... Todo eso anima un material metafórico de Foucault. Pero es mucho más que metáforas. ¿Qué más hay? Una vez más, son movimientos geológicos, movimientos arqueológicos, exactamente como hablan del plegamiento de una cadena montañosa. Foucault habla todo el tiempo de plegamiento. Pero

[6] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 251-253.

la geología no se conforma con plegar, también despliega. El despliegue de las mesetas, el plegamiento de las cadenas, etc. En fin, hay una geología del pensamiento.

Ahora bien, este manejo del pliegue y del despliegue, este retorno obsesivo de esos dos temas, irrumpe entonces en *Las palabras y las cosas*. Pero lo que se vuelve interesante entonces es buscar antes. Y les decía que en *El nacimiento de la clínica* ya encuentran plenamente textos del pliegue y del despliegue. El despliegue es situado del lado de la clínica, arte médico del siglo XVII, y el pliegue con la constitución de un espesor mórbido, de un volumen enfermizo, de un hueco de la enfermedad. El pliegue será situado del lado de aquello que reemplaza a la clínica, a saber la anatomía patológica en el siglo XIX. Encontrarán ya en *El nacimiento de la clínica* todo este juego entre pliegue y despliegue.

De modo que aquello sobre lo cual quiero volver a insistir es el punto siguiente: yo creo que este tema pliegue/despliegue no ha dejado de acosar a Foucault. Pero hubo otro filósofo, que precedió a Foucault, y que parecía también estar obsesionado por este tema del pliegue/despliegue. Era Heidegger. Solo que Heidegger está obsesionado por una especie de dupla pliegue/despliegue en un contexto completamente distinto, de una manera completamente distinta. Cuando intentemos hacer un paralelo Foucault/ Heidegger, veremos de dónde proviene eso en Heidegger. Pero no proviene en absoluto del mismo suelo. Yo diría que en Foucault proviene esencialmente de una concepción arqueológica de los movimientos del pensamiento tales como se distribuyen en una historia del pensamiento. Esta historia del pensamiento remite a la época clásica para el despliegue y a la época del siglo XIX para el pliegue. De modo que cuando seamos llevados a hacer la confrontación –y en ese momento no volveré sobre este punto– será ya con la reserva de que Foucault dispone de las nociones de pliegue y de despliegue como viniéndoles de un horizonte distinto al de Heidegger. Y quisiera ya mismo mostrar por qué.

Sucede que el pliegue y el despliegue –acabamos de verlo– dependen de combinaciones de fuerzas. Ambos dependen de combinaciones de fuerzas. En Heidegger el pliegue y el despliegue son inseparables de una posición del ser. En Foucault son inseparables de una combinatoria de fuerzas. O sea, yo diría que Foucault devuelve el pliegue y el despliegue a Nietzsche. Quien sin embargo no hablaba de ellos. Pero Foucault los inscribe en una combinatoria de fuerzas, lo cual es completamente ajeno a Heidegger. En cambio, no es ajeno a Nietzsche. Está inscrito, en efecto, en una combinatoria

de fuerzas, ya que el despliegue es la operación mediante la cual las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito, y el pliegue es la combinación según la cual las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud. Por lo tanto pliegue y despliegue remiten a una combinatoria de fuerzas.

Segunda diferencia. Mientras que puedo decir a muy grandes rasgos, de manera muy rudimentaria –ya que Heidegger no es por el momento nuestro problema– que en Heidegger pliegue y despliegue tienen por función la de fundar los seres y los entes, en Foucault tienen una función completamente distinta, que es dar una forma a los seres y a los entes. Y ven que las dos cosas van juntas. Es porque el pliegue y el despliegue nacen y remiten a una combinatoria de fuerzas que, desde entonces, su función no es fundar los seres o los entes, sino simplemente darles una forma: forma-Dios en el caso del despliegue, forma-hombre en el caso del pliegue. Y además hay que añadir: darles una forma precaria. Puesto que, en efecto, toda forma es precaria en la medida en que no dura más de lo que dura la combinación de fuerzas de la que deriva. Si las fuerzas en relación cambian, si hay mutación, habrá otra forma. Toda forma es precaria.

De modo que en *Las palabras y las cosas* encuentran un texto que me interesa mucho, página 291. Lo leo lentamente: *Solo hay seres porque hay vida... La experiencia de la vida se da como la ley más general de los seres. La aparición de esta fuerza primitiva a partir de la cual ellos son... La ontología, desde entonces, devela menos lo que funda a los seres que aquello que los lleva en un instante hacia una forma precaria...*[7] Habría muchas cosas que decir sobre un texto semejante. Habría que lograr decirlas al mismo tiempo.

Si uno toma la letra del contexto, uno se dice que no hay que exagerar, que es un texto sobre Cuvier. Es un texto que concluye el análisis de Cuvier. Diría entonces que al pie de la letra vale para la biología del siglo XIX o ni siquiera, para la biología de Cuvier. Esto es cierto, no es cuestión de negarlo. Pero un texto tiene al mismo tiempo varios espesores, y viene al caso decirlo. ¿Cómo no ser sensible en este texto al guiño en el que todo ocurre como si Foucault nos dijera: "¡Atención! Estoy diciéndoles mi diferencia con Heidegger" Pues no es por casualidad que emplea palabras que suscitan en la mente del lector la confrontación directa con Heidegger. *Solo hay seres porque hay vida y en ese movimiento fundamental que los consagra a la muerte, los seres dispersos y estables en un instante, se forman, se detienen, la congelan...*

[7] *Ibídem*, p. 272.

La experiencia de la vida se da como la ley más general de los seres... Pero esta ontología, desde entonces, devela menos lo que funda a los seres... No es para Cuvier que la ontología devela lo que funda a los seres. Es una expresión sumaria de la filosofía de Heidegger. *Pero esta ontología, desde entonces, devela menos lo que funda a los seres que aquello que los lleva en un instante hacia una forma precaria.* Ahora bien, más allá de Cuvier, está el propio pensamiento de Foucault. Hay una ontología. Pero de manera muy extraña, creo que casi subyacente, apenas perceptible, y no obstante perceptible en muchos aspectos, hay en Foucault una especie de vitalismo.

Hay en Foucault una especie de vitalismo, y veremos que es muy extraño. ¿De dónde viene este vitalismo? Una vez más, la fórmula del vitalismo, si es que conviene a Foucault, sería muy, muy simple: toda forma es un compuesto de fuerzas. Es una fórmula de un energetismo o de un vitalismo. Quiere decir que la vida es verdaderamente la ley de los seres. Es entonces todo un desplazamiento, y por eso no es en absoluto heideggeriano. Creo entonces en un vitalismo de la fuerza en Foucault.

Y ven de inmediato lo que deriva de allí: hay una ontología, pero el sentido de la ontología no es en absoluto el de fundar los seres, sino el de determinar la forma precaria a la cual son elevados por un instante. ¿Por qué la forma es precaria? Porque depende de una combinación de fuerzas en perpetua mutación. Basta que las fuerzas cambien para que la forma precedente se desvanezca y surja una nueva. La forma será precaria puesto que la combinación de las fuerzas será ella misma variable. ¿Comprenden? Toda forma es precaria. La forma-Dios es precaria. Por supuesto que Dios mismo en su existencia no es precario, es eterno, pero la forma-Dios es muy precaria, no dura mucho tiempo en nuestro Occidente, ¿no? Entonces, ¿por qué pretenden que la forma-hombre sea menos precaria? No hay ninguna razón.

Si se dice que la forma-hombre apareció sobre la desaparición de la forma-Dios porque había cambiado el compuesto de las fuerzas, se dirá entonces que la forma-hombre implica, envuelve, la muerte de Dios. Pero he aquí –lo vimos la última vez, quisiera todavía insistir un poco sobre esto– que basta considerar la forma-hombre para ver que ella misma envuelve, en sus pliegues, la muerte del hombre. La forma-hombre es tanto más precaria cuanto que está entre dos muertes, la muerte de Dios y la muerte del hombre. Y yo les decía que esto es evidente. ¿Por qué?

Una vez más, hablar de la muerte de Dios y luego del surgimiento del hombre, del reemplazo de la forma-Dios por la forma-hombre es un esquema histórico muy malo desde el punto de vista de la historia del pensamiento.

Les decía que si hay algo evidente en Nietzsche, es que no es el pensador de la muerte de Dios. ¿Por qué? A los que leen a Nietzsche les suplico que lo piensen. No que me den forzosamente la razón, sino que consideren al menos lo que digo. Es evidente que en el momento en que escribe Nietzsche la muerte de Dios es una historia vieja. Está ya sabida, es un lugar común. Hay que confiar en los pensadores, no retoman lugares comunes.

Quien verdaderamente fijó la idea de la muerte de Dios y de su reemplazo por el hombre, es decir quien hizo la sustitución de las formas, es Feuerbach. Pero esto ya estaba preparado por Hegel. Es la izquierda hegeliana la que hace el reemplazo de la forma-Dios por la forma-hombre. Y si quisiera resumir el libro de Feuerbach *La esencia del cristianismo*[8], evidentemente con palabras que él no emplea, pero que al menos responden a su pensamiento, diría que la tesis es la siguiente: puesto que Dios ha desplegado al hombre, es tiempo de que el hombre pliegue y repliegue a Dios. Es tiempo de que la forma-hombre recupere sus propias fuerzas que ha elevado al infinito en la forma Dios, es tiempo de que se las reapropie sobre el fondo de su propia finitud. Es decir, sustitución de una forma-Dios por una forma-hombre.

Pero a Nietzsche, si me animo a decirlo vulgarmente, le importa un bledo este asunto de la muerte de Dios. Digo que literalmente –pues siento que tengo razón en esto– le hace reír. Por eso es que nos da versiones cómicas. Cuanto más viejo es un hecho, más se puede variar, más variantes se pueden ofrecer. Una leyenda tiene variantes. ¡Ha pasado hace tanto tiempo! ¿Quieres una variante? ¿Quieres otra? ¿Quieres otra? ¡La tendrás! Sucede exactamente eso con Nietzsche respecto de la muerte de Dios. "¿Quieren variantes? Y bien, yo les voy a contar. ¿Quieren saber cómo ha muerto?". Una, dos, tres, cuatro, cinco, doce versiones de la muerte de Dios. La cuenta está saldada, no se hable más. ¿Y por qué Nietzsche es así?

Es un contrasentido fundamental, histórico y filosófico, presentar a Nietzsche como el pensador de la muerte de Dios. En cambio es justo –y creo que esta es su grandeza– decir que es el primero en haber anunciado la muerte del hombre. ¿Por qué? Porque para Nietzsche la muerte de Dios no es un acontecimiento. O en todo caso es un acontecimiento viejo, tan viejo que ya ni quiere hablar de él. En cambio, lo que permanece vivo para Nietzsche es la manera inevitable en que la muerte de Dios debe encadenarse con la muerte del hombre en un único y mismo acontecimiento que tendrá consecuencias. Nietzsche no piensa la muerte de Dios, piensa el

[8] Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, op. cit.

encadenamiento de una muerte de Dios ya conocida con una muerte del hombre que está produciéndose en un único acontecimiento que debe tener consecuencias por venir.

¿Y qué son esas consecuencias por venir? Lo sabemos, hemos comenzado a verlo la última vez, es el surgimiento, el advenimiento de la tercera forma, a saber, ya no la forma-Dios ni la forma-hombre, sino la forma-superhombre. Si comprenden algo de lo que estamos diciendo, comprenden entonces que la forma-superhombre, lo digo una vez más, no es una bestia, un animal distinto del hombre. Es simplemente el producto de una nueva combinación de las fuerzas *en* el hombre con nuevas fuerzas del afuera. Es por eso que no hay que complicarse tanto con el superhombre. Es muy simple, muy simple. Y peor aún, no todo es bueno en el superhombre. Hay malas hierbas también, ya vamos a ver por qué. No está resuelto. Pero así como en la forma-Dios debían localizar las fuerzas *en* el hombre que se componían con fuerzas de elevación al infinito, así como en la forma-hombre localizaban fuerzas *en* el hombre que se combinaban con las fuerzas de finitud, en la forma-superhombre localizan fuerzas *en* el hombre que se combinan con una tercera especie de fuerzas del afuera de tal manera que de allí deriva dicha forma.

Pero vuelvo a la pregunta: ¿por qué la forma-hombre comprendía ya la muerte del hombre? Por tres razones. La primera aparece muy claramente en Nietzsche, sobre todo en textos póstumos. Fue maravillosamente esclarecida por Klossowski en su libro *Nietzsche o el círculo vicioso*[9]. Remite a decir que el principio de identidad no puede funcionar independientemente de una garantía o de un fundamento que es Dios. Resumo mucho el texto de Klossowski y la manera en que lo inscribe en el pensamiento de Nietzsche. El principio de identidad remite a un fundamento, a un garante de la identidad que es Dios. La muerte de Dios implica el desmoronamiento del principio de identidad. En otros términos, con Dios muerto el hombre pierde toda identidad. Es un tema interesante. En efecto, creo que es muy profunda en Nietzsche esta relación entre Dios y la identidad. Y la pérdida de la identidad con la muerte de Dios es un tema muy bueno. Pero no lo desarrollo, encontrarán todo eso en Klossowski.

Hay una segunda razón por la cual la forma-hombre inscribe la muerte en el hombre mismo. Es lo que intenté decir varias veces, y aquí quisiera intentar decirlo mejor con la esperanza de que lean un gran texto del siglo XIX.

[9] Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, op. cit.

Les decía que el siglo XVII, que la época clásica, no ignora, por supuesto, la muerte y la relación del hombre con la muerte. ¿Pero bajo qué forma la época clásica reconoce esta cuestión de la muerte en el hombre? Creo que la reconoce desde cierto punto de vista que es el de la esencia: el hombre es mortal; y en cuanto a la existencia, les decía que la reconoce bajo la forma de una especie de potencia indivisible, inconmensurable, instantánea de la muerte. La muerte pertenece a la esencia del hombre bajo la forma "el hombre es mortal" y sobreviene a la existencia en un punto inconmensurable, indivisible, instantáneo. Esa es la concepción de la muerte. Y esta es la razón por la cual el siglo XVII está todavía lleno de aquello que había atestado a la época greco-romana, a saber de consuelos ante la muerte. Si la muerte en lo existente está en ese punto inconmensurable, indivisible, etc., la muerte se sustrae al pensamiento en tanto que no estamos muertos... y más aún una vez que estamos muertos. Entre los dos, el momento de la muerte es precisamente inaprensible. ¿En qué sentido?

Les decía que a mi parecer –y aquí tampoco son críticas lo que hago– una frase como la de Malraux que le ha gustado tanto a Sartre, *La muerte es lo que transforma la vida en destino*[10], pertenece típicamente, para hablar como Foucault, al suelo arqueológico clásico del siglo XVII. Es curioso porque ha impresionado mucho a los modernos, ¿no? A mí me parece que realiza plenamente la concepción clásica de la muerte. La muerte instante indivisible, inconmensurable, que en el momento en que surge acarrea una transmutación, una transformación cualitativa de la vida en destino. Es incluso uno de los grandes temas de las consolaciones ya en la época de los griegos: "No pueden decir que un hombre es feliz antes de su muerte". ¿Por qué? Porque hasta su muerte todo puede cambiar. Puede que sea feliz, pero puede sucederle algo que salpique el pasado, que haga que su vida no haya sido más que un error, una precipitación hacia esa última desdicha. Solo pueden decir que una vida ha sido feliz cuando la muerte tiene lugar o ha tenido lugar. En otros términos, ella transforma la vida en destino.

Ahora bien, constato –en principio es una constatación– que en *El nacimiento de la clínica* Foucault analiza el pensamiento de un gran médico del siglo XIX, Bichat. Y del análisis de Bichat en *El nacimiento de la clínica* diría un poco lo que acabo de decir sobre el texto sobre Cuvier. Parece un texto epistemológico, Foucault nos expone la concepción de la muerte y de la vida en Bichat. Pero si somos sensibles al tono y al estilo, creo que nada

[10] Cf. André Malraux, *L'Espoir*, op. cit.

puede impedirnos sentir que bajo el pretexto de Bichat hay algo distinto, y que Foucault no se contenta con hablar de Bichat, sino que habla *también* por su cuenta. ¿Y por qué?

Si por mi parte hablo de Foucault e intento hablar *también* por mi cuenta, diría que para mí el libro de Bichat *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*[11] es el primer libro moderno sobre la muerte. Una vez más, no digo que lo moderno sea mejor que lo clásico. Digo que no es igual. Por eso es un libro de filosofía y no solamente de medicina: es el primer gran enunciado que expresa un cambio profundo en la concepción médica y filosófica de la muerte. Una muerte moderna, eso es lo que encuentran en Bichat, en ese libro sorprendente. Ahora bien, ¿qué nos dice? Me tomaría toda una sesión hablar de este libro de Bichat, señalo solo algunos puntos fuertes.

Primer punto fuerte. Nos dice que la vida tiene dos aspectos: vida orgánica y vida animal. ¿Y cómo los define? Quisiera que algunos de ustedes tengan ganas de ir a ver este libro... hay tantas fórmulas que en efecto anuncian nuestra era... ¿Cómo distingue Bichat la vida orgánica de la vida animal? De una manera muy simple, dice a grandes rasgos que la vida orgánica consiste en existir por dentro, o si prefieren en habitar un lugar. Es común al animal y a la planta. En la vida orgánica habito un lugar y existo dentro de mí mismo. ¿Qué sucede en mi vida propiamente animal? Habito el mundo. Y aquí cito textualmente a Bichat: "Habitar el mundo y ya no habitar un lugar". Habito el mundo y existo fuera de mí. El centro de la vida animal es el sistema nervioso. Este es el primer punto fuerte.

Segundo punto fuerte. La vida orgánica está dotada de continuidad. Es raro, porque casi tendría ganas de traducir, de decir que esto es lo que la época clásica captó ante todo, la vida orgánica. La vida orgánica está dotada de continuidad, es continua. Pero la vida animal es extrañamente intermitente. Y Bichat tiene páginas espléndidas, que prefiguran descubrimientos que me parece que son muy posteriores a él, sobre la multiplicidad de los sueños, sobre los sueños parciales[12]. Dice que el animal no cesa de estar atravesado por sueños parciales, y que aquello que llamamos el sueño, cuando dormimos, es una resultante de los sueños parciales. Hay todo tipo de sueños que atraviesan al animal, y su sueño, hablando con propiedad, es una resultante de todos esos sueños parciales. En otros términos, la vida

[11] Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800.

[12] Ver nota 9, clase 7.

animal no cesa de ser intermitente, de estar atravesada por sueños. Y en el sueño somos devueltos a la sola y única vida orgánica.

Tercer punto. Es preciso distinguir dos tipos de muerte. Esta vez no son la muerte orgánica y la muerte animal, van a ver que se complica... En este tercer punto los dos tipos de muertes que hay que distinguir son la muerte natural y la muerte violenta. Hasta donde conozco, es el primer autor que hace la diferencia de naturaleza entre las dos muertes, y que mete al hombre bajo el régimen de la muerte violenta. Lo cual es muy, muy curioso.

Pues en este libro espléndido hay un texto que no me explico. Y les aseguro que lo he leído bien. Es un libro que amo, así que lo he leído y releído. Y sin embargo, no llego a comprender. Nos dice que los animales tienen la mayoría de las veces una muerte natural como resultado de la vejez. Uno tiene ganas de decir que los animales se devoran, que no dejan de devorarse, ¿no? Es raro... Y si no son devorados, de seguro son asesinados por el hombre. Pero en fin, las cosas no marchan mucho mejor en la naturaleza. ¿Qué puede querer decir entonces? Al mismo tiempo presentar esto como una objeción me da vergüenza, porque consistiría en decir que Bichat es verdaderamente un idiota por no haberlo pensado. Una vez dicho entonces que es obvio que no ignoraba que los animales se comen entre sí, mi curiosidad consiste en saber qué es lo que le hace decir que eso no importa, que las muertes del animal son muertes naturales. Es muy, muy extraño, no comprendo.

Excepto por algo que es una idea muy bella: su idea, asombrosa, es que finalmente es culpa de la sociedad. La muerte violenta es la sociedad. ¿Y por qué es la sociedad? Bichat no cae en facilismos del tipo el crimen o la inseguridad, no es eso [*risas*]. Quiere decir que la sociedad desgasta mucho nuestra vida animal. Desgasta enormemente nuestra vida animal porque la solicita mucho, nos hace mover mucho, nos arroja excitaciones una tras otra, mucho peor que en la naturaleza. De modo que en la naturaleza la vida animal puede durar al menos de derecho mucho más tiempo. Todavía tengo dudas... Cuando uno ve a un pobre conejo que incluso cuando se detiene y toma un momento de descanso no deja de estar alerta, uno se pregunta: ¿es eso verdaderamente la tranquilidad? [*risas*] Pero finalmente es cierto, me digo que tampoco está equivocado... Hay que pensar en la agresión social... La agresión social es terrible... Las personas que hablan demasiado... [*risas*] Si uno va a descansar un poco, eso es una agresión. Las luces de neón... Bichat no conocía las luces de neón. Es una agresión ocular. La televisión es una agresión, es una pura agresión... Es cierto que la sociedad desgasta mi vida animal. Ven que Bichat no definirá una esfera

de la vida suplementaria, la vida social. Es demasiado astuto para eso, dice que la sociedad es una aceleración, una aceleración de todas las funciones de la vida animal. Ahora bien, la vida animal es por el contrario una vida que tiene mucha necesidad de intermitencias, que tiene mucha necesidad de reposo, que tiene mucha necesidad de sueños parciales. Nosotros tenemos un gran sueño, e incluso malsano, pero ya no tenemos esos sueños parciales. Nuestros órganos de los sentidos están siempre investidos por una fuente cualquiera. Esto es lo que quiere decir Bichat. Entonces, como nuestra vida animal resulta tan desgastada a un ritmo muy veloz, evidentemente el régimen de nuestra muerte tiende cada vez más a devenir la muerte violenta. Es una idea muy, muy prodigiosa. Allí se encuentra, me parece, la entrada de la muerte moderna a la escena del pensamiento. No pasen más frente al Hospital Bichat sin tener un pensamiento emocionado para un pensador tan grande. Es sorprendente, sorprendente.

Y agrego entonces un punto importante. Puesto que hay dos tipos de muerte, muerte natural y muerte violenta, Bichat va a explicar que la vida animal y la vida orgánica no se desvanecen, no desaparecen de la misma forma en los dos casos. Por tanto, si intento despejar una especie de estructura lógica, hay una grilla doble. Por un lado, distinción de la vida orgánica y de la vida animal, por otro, distinción de la muerte violenta y de la muerte natural, quedando dicho que en las dos muertes, violenta y natural, el final de la vida orgánica y de la vida animal no sucede de la misma forma ni en la misma relación. Pero no tengo tiempo de desarrollar todo esto. Tal vez lo haga si tenemos tiempo... Si terminamos a tiempo con Foucault, volveré sobre Foucault y Heidegger, Foucault y Bichat, Foucault y Nietzsche. Será perfecto.

Último punto muy fuerte de Bichat: ¿cómo desde entonces invierte completamente la concepción clásica de la muerte? Digo que lo hace de tres maneras. Primera manera: la idea de que así como el animal no cesa de pasar por sueños parciales, el animal humano no cesa de pasar por muertes parciales. Hay un pluralismo de las muertes que se opone completamente a la idea de la muerte como instante indivisible, como instante último. Pluralismo de las muertes. Todo el final del libro de Bichat consiste en estudiar los tres tipos de muerte en las muertes violentas: muerte pulmonar, muerte cardíaca, muerte cerebral. Que no agotan la lista de las diversas muertes, pero son los grandes centros mortales: pulmones, corazón, cerebro. Este es entonces el primer aspecto, esta especie de parcelización de la muerte.

Segundo punto: la muerte a secas sería una resultante de esas muertes parciales. Es en nombre de esto que se propone, como dice Foucault cuando

analiza a Bichat, una coextensividad de la vida y de la muerte. Y Bichat da su gran definición de la muerte, que hace que los clásicos se burlen de él justamente porque no pueden comprenderla, no pertenecen al mismo suelo: *la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte*[13]. Comprenden que para un clásico es un sinsentido: puesto que la muerte no puede definirse más que por relación a un viviente, uno no va a definir la vida por relación a la muerte. Y todo el mundo dice que es una fórmula estúpida. Deja de ser una fórmula estúpida si piensan la muerte no en términos de instante que termina la vida, sino en términos de fuerza coextensiva a la vida. De allí la fórmula de Foucault cuando comenta a Bichat: "es un vitalismo sobre fondo de mortalismo"[14].

Primer principio, entonces: multiplicidad de las muertes. Segundo principio: coextensividad de la muerte y de la vida.

Tercer principio: modelo de la muerte violenta y destitución del modelo de la muerte natural. La muerte violenta es lo que va del centro a la periferia. En efecto, ustedes saben que después de la muerte las uñas continúan creciendo, el cabello también, que los procesos de excreción, incluso de digestión, continúan haciéndose, etc., etc. La muerte violenta va del centro a la periferia, mientras que la muerte natural va de la periferia al centro. En fin, encontrarán todo eso en el libro.

Extrañamente en su reseña de Bichat en *El nacimiento de la clínica* Foucault no se interesa tanto en este último punto, ni siquiera sé si señala este esquema muy sorprendente en el que la muerte violenta deviene el modelo de la muerte. En cambio insiste mucho sobre la coextensividad de la vida y de la muerte, y sobre el carácter plural de las muertes en Bichat. Pero creo realmente que si Foucault habla tan bien de Bichat es porque reconoce allí, aunque no lo diga, el primer ingreso de la nueva concepción de la muerte en la literatura médica y filosófica. De modo que cuando encontremos constantemente en Foucault el tema que yo traduzco vagamente bajo la expresión "el viviente como ser para la muerte", creo que históricamente –y en la medida en que estas puestas a punto tienen un interés– sería falso ligarlo a Heidegger o incluso a Blanchot. Creo que la fuente de esta idea del viviente como ser para la muerte está mucho más en conexión con una concepción de la muerte personal en Foucault que se funda sobre una especie de afinidad profunda con Bichat.

[13] Xavier Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, op. cit., p. 14.

[14] Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 207.

Bueno, antes de que descansemos, tercer punto por el cual la muerte está inscrita en el hombre cuando surge la forma-hombre, de modo que la forma-hombre es fundamentalmente precaria. Diría en última instancia que ni siquiera es transformada, abatida desde afuera, sino que es trabajada por una precariedad fundamental, esencial, interna. Sucede que la forma-hombre –lo vimos la última vez– solo pudo surgir en la dispersión de las lenguas desde el punto de vista de la lingüística, de la diseminación de los vivientes y de sus planos de organización desde el punto de vista de la biología, de la disparidad de los modos de producción desde el punto de vista de la economía política. Y en *Las palabras y las cosas*, en los capítulos sobre el hombre, Foucault insiste enormemente sobre este punto que es en efecto fundamental. Diría que este punto no tiene equivalente en Nietzsche. Es un punto muy propio de Foucault mostrar que la forma-hombre en el siglo XIX solo se ha constituido en relación con una triple dispersión: dispersión de las lenguas, dispersión de los vivientes, dispersión de los modos de producción.

Y la lingüística solo se presenta como una ciencia –retengan bien esto–, solo considera el lenguaje como un objeto, porque hay una dispersión de las lenguas. La biología solo puede considerar la vida como un objeto porque hay dispersión de los planos de organización de la vida. La economía política solo puede pensar el trabajo como un objeto porque hay dispersión de los modos de producción. En todas partes la dispersión de las formaciones es la condición de las nuevas objetividades científicas.

De allí que Foucault puede decirnos –retomo *Las palabras y las cosas*, página 291, esa página que me parece tan bella e insólita–: que la crítica del conocimiento es la ontología del anonadamiento de los seres. El texto exacto de Foucault es: *La ontología del anonadamiento de los seres vale como crítica del conocimiento*[15]. Ven por qué, el razonamiento aquí es muy puro. La constitución de los saberes positivos sobre el hombre en el siglo XIX –lingüística, biología, economía política–, la constitución si ustedes quieren, a grandes rasgos, de las ciencias humanas, solo pudo descubrir sus objetos a través de una dispersión fundamental. Dispersión de las lenguas, sin la cual el lenguaje nunca hubiera podido ser tratado como objeto. Dispersión de los planos de vida sin la cual la vida nunca hubiera podido ser tratada como objeto de ciencia. Dispersión de los modos de producción sin la cual el trabajo nunca hubiera podido ser tratado como objeto de ciencia.

[15] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 273.

De allí que la sola reflexión sobre el conocimiento sea al mismo tiempo una ontología del anonadamiento de los seres. ¿Por qué? Hizo falta –en virtud de esta dispersión fundamental como condición de las ciencias– que desaparezcan, que mueran lenguas; hizo falta que se desplomen, que se anonaden vivientes; hizo falta que se sepulten modos de producción. De allí que la arqueología, la paleontología, e incluso se puede añadir la etnología, viven bajo esta profecía: la única crítica del conocimiento es una ontología de la desaparición de los seres. Desaparición de los vivientes, de los que no quedan más que fósiles –es la gran época de Cuvier–. Desaparición de las lenguas, de las que no quedan más que indicios de raíces. No solamente lenguas muertas, sino peor que muertas, lenguas perdidas. La etnología, el descubrimiento del genocidio, del tipo del genocidio indio. No hay razón para ir tan lejos como los fósiles: por todas partes las ciencias del hombre se han constituido bajo el modo de un conocimiento que implicaba la dispersión y la desaparición de planos de organización, de civilizaciones, de lenguas, etc. A tal punto que la única crítica del conocimiento es la ontología de la desaparición de los seres, esta ontología del anonadamiento. Que, una vez más, forma parte de un punto de vista eminentemente vitalista, completamente opuesto a Heidegger. Ya no se trata en absoluto de fundar los seres o lo existente, se trata de una tarea completamente distinta, se trata de revelar las formas en su precariedad, en su diseminación. Y desde entonces, la única ontología es la ontología del anonadamiento de los seres.

Para retomar la cuestión, entonces, la forma-hombre era precaria, y fundamentalmente precaria, de tres maneras: pérdida de identidad, inscripción de la muerte violenta, dispersión de sus dimensiones.

Una vez más, entonces, ¿hay que llorarla? Uno siempre puede mantenerla, siempre puede conformarse, pero cada vez más los acontecimientos que suceden ya no pasan por ahí. ¿Hay que llorarla? Retomamos una vez más la pregunta: ¿ha sido buena, en el sentido en que Nietzsche dice que "más allá del bien y del mal" no quiere decir "más allá de lo bueno y de lo malo"? Y antes de llorar por la muerte de Dios –suponiendo que Dios haya muerto, de lo cual uno duda a pesar de todo– hay que ver que la cuestión es la forma, la forma ha muerto. ¿Comprenden? La cuestión no es Dios, la cuestión no es el hombre, la cuestión es la forma-Dios y la forma-hombre. Y antes de llorar por eso hay que preguntarse si ha sido bueno. La forma Dios no era una fiesta, ¿no? ¿Y la forma-hombre? He aquí aproximadamente la pregunta que nace: ¿la forma-hombre ha sido una liberación para la vida, para el trabajo y para el lenguaje, o ha sido una manera de aprisionar la vida, el

trabajo y el lenguaje? Si la forma-hombre es una manera de aprisionar la vida, el trabajo y el lenguaje, no habrá razón para llorar porque se nos propone otra forma. ¿La forma-hombre ha sabido al menos proteger al hombre, al hombre existente, de la muerte violenta? No, los hombres existentes nunca han muerto tanto de muerte violenta como bajo la forma-hombre.

Entonces, si se nos anuncia la aparición de una forma cualquiera, de una forma de pensamiento cualquiera, uno tendería más bien a decir: "Y bien, no puede ser peor". Pero eso no quiere decir nada. En efecto, si bien es cierto que la forma-hombre ha nutrido todas las muertes violentas del hombre existente, si bien es cierto que la forma-hombre ha aprisionado la vida, el trabajo y el lenguaje, ¿se está dibujando, aunque sea como esbozo, otra forma posible que liberaría *en* el hombre –subrayo siempre, es mi tema: las fuerzas *en* el hombre– la vida, el trabajo y el lenguaje, y que protegería al hombre, al hombre existente, de todas las muertes violentas, o de cierto número de muertes violentas?

Ahora bien, en el punto en el que estamos, presienten lo que quería decir hace un momento sobre el sobrepliegue. Este es el último punto que quiero abordar, o volver a abordar, porque creo que ahora está más claro. Tras la edad del despliegue, la forma-Dios, y la edad del pliegue, la forma-hombre, invocamos la edad del sobrepliegue, de la cual dependería, esto es obvio, la forma-superhombre. Y aquí entonces, una vez más, rozamos evidentemente la caricatura. Pero si no queremos caer en ella hay que ser muy, muy discretos. Foucault lo dice, páginas 397-398 de *Las palabras y las cosas*. Nos dice que no es fácil todo esto, que hay que conformarse con indicaciones. ¿Qué pasa con la muerte del hombre?, se pregunta. Y dice que por supuesto se trata a lo sumo de preguntas a las cuales no es posible responder. Nietzsche no decía mucho sobre el superhombre. *Hay que dejar esas preguntas en suspenso, ahí donde se plantean, sabiendo solamente que la posibilidad de plantearlas abre sin dudas un pensamiento futuro*[16]. En otros términos, no podemos dar más que esbozos. Y esbozos no funcionales, exactamente como en embriología. Un esbozo embriológico, un estadio de embrión, no es todavía funcional.

Hay que ponerse en marcha entonces, es preciso correr riesgos. ¿Qué sería el sobrepliegue? Una vez más, habíamos avanzado en esto la última vez, y aquí quisiera ir un poco más lejos. El sobrepliegue remite a decir tres cosas. Primero, ¿con qué nuevas fuerzas del afuera entran en relación las fuerzas en el hombre? Segunda pregunta: ¿cómo esta nueva relación de fuerzas, o

[16] *Ibídem*, p. 375.

este nuevo compuesto, remite a un tercer movimiento geológico que se puede llamar el sobrepliegue? Tercera pregunta: ¿cómo deriva de allí esta nueva forma llamada por Nietzsche superhombre, la forma-superhombre? Forma-superhombre que significa de hecho algo extremadamente simple y sobre la cual, una vez más, no puede decirse que sea nada del otro mundo. Simplemente tendrá potencialidades que seguramente no estaban en la forma-hombre. Es evidente que hoy en día hay potencialidades que no están comprendidas en la forma-hombre. Todo esto es lo que vamos a ver.

Primero dos comentarios. Para aquellos que quieran o tengan la intención de leer a Bichat, se ha publicado una reedición en 1955 en las ediciones Gauthier-Villars, que es una editorial especializada en medicina y también en otras cosas.

Segundo comentario. No se les escapa que, en conformidad con Foucault, quien detestaba la historia universal, no tomamos más que un islote minúsculo para nuestras tres formas. Pues, ¿qué sucede, por ejemplo, con las formaciones asiáticas? ¿Qué son? ¿Hay allí una forma? ¿Qué forma? Y además las formaciones asiáticas son múltiples. ¿Y qué sucede con las formaciones americanas? ¿Qué sucede incluso con las formaciones antiguas, griegas, latinas? Entonces se nos ocurren hipótesis. ¿Han podido las fuerzas en el hombre combinarse con fuerzas vegetales, con fuerzas animales? Yo me inclinaría por eso, por combinaciones extrañas, insólitas combinaciones entre fuerzas en el hombre y fuerzas animales. En India por ejemplo. Pero en fin, rindamos homenaje a Foucault. Creo que Foucault –con más razón yo– jamás se ha considerado competente para hablar de las formaciones orientales, salvo alusiones muy, muy veloces sobre el arte erótico en Asia. Siempre se negó a meterse con eso puesto que no se consideraba competente. Lo mismo con el Renacimiento. ¿Qué es la formación Renacimiento, antes de la época clásica? Todo eso es infinito. Hace falta tomar la forma-Dios, la forma-hombre, la forma-superhombre como una sucesión estrecha, una secuencia limitada en un pequeñísimo islote de la historia.

Pero continuemos entonces sobre este pequeño islote. Nos encontramos aproximadamente en el siguiente problema. Intento fijarlo aquí a la manera de Foucault. La forma-hombre implica la dispersión de la vida, del trabajo y del lenguaje. Siendo esta dispersión como la marca de la finitud de tres maneras: vida, trabajo y lenguaje. En otros términos, el hombre se agrupa en una forma cuando la vida, el trabajo y el lenguaje se dispersan. Es muy simple, el pensamiento de Foucault sobre esta forma es muy rígido, pero afortunadamente lo endurece él mismo. De la siguiente manera.

El hombre se agrupó cuando la vida, el trabajo y el lenguaje estaban dispersos. De allí que inmediatamente la pregunta sobre el superhombre se convierte, o debería convertirse en esta: ¿qué pasa cuando y si la vida se agrupa, si el lenguaje se agrupa, si el trabajo se agrupa? Entonces el hombre se dispersa. Ven que es una expresión endurecida, pero es para hacernos comprender el problema. Si el hombre se agrupa cuando la vida se dispersa, cuando el trabajo se dispersa y cuando el lenguaje se dispersa, sería normal entonces que el hombre se disperse si la vida se agrupa, si el trabajo se agrupa, si el lenguaje se agrupa.

Y Foucault lo dice con todas las letras. Leo lentamente, *Las palabras y las cosas*, página 397. ¿Qué pasa *si ahora el lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor, en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar...*? Y continúa: *Habiéndose constituido el hombre* –es decir, habiendo aparecido la forma-hombre– *cuando el lenguaje estaba consagrado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se reagrupe?*[17] Hasta donde conozco, es la primera indicación, y tal vez casi la única, que nos dará Foucault sobre la aparición de una nueva forma: *cuando el lenguaje se reagrupe*. ¿Por qué es muy curioso esto? ¿Qué quiere decir?

Aquí necesito comentar muchas cosas... Sobre un texto como este el comentario sería infinito. En efecto, este texto plantea dos problemas. Nos dice que la forma-hombre se ha constituido cuando el lenguaje estaba disperso y bajo la condición de una dispersión de las lenguas. Por lo tanto, si el lenguaje se agrupa, habrá otra forma. Primera pregunta: ¿en qué ve Foucault hoy en día síntomas de que el lenguaje se agrupa en una nueva fuerza, en una nueva potencia? Segunda pregunta: ¿por qué lo dice del lenguaje y no de las otras dos formas de finitud? ¿Por qué nos dice que hoy, cuando el lenguaje tiende a agruparse en una unidad que ni siquiera podemos todavía pensar, en una unidad todavía impensable, despunta entonces otra forma distinta a la forma-hombre, y no añade "hoy cuando la vida se agrupa en una unidad que todavía no podemos pensar", y "hoy cuando el trabajo se agrupa en una unidad que todavía no podemos pensar"? Le da un privilegio repentino al lenguaje, lo cual es muy molesto, muy molesto, porque de cierta manera todo el pensamiento de Foucault, incluso en la teoría de los enunciados, consistía en destituir al lenguaje de su privilegio. Es entonces muy molesto para nosotros... No sé si ustedes lo sienten. Pero se va a resolver.

[17] *Ibidem*, p. 374.

Hay que tomar entonces el primer aspecto. ¿Qué quiere decir que hoy en día el lenguaje tiende a agruparse, mientras que en el siglo XIX estaba disperso en la multiplicidad de las lenguas tal como lo requería la lingüística? Una vez más, la lingüística solo podía hacer del lenguaje su objeto a través de la dispersión de las lenguas. ¿Qué quiere decir que hoy el lenguaje tiende a agruparse?

El tema de Foucault debe tocarnos... Es decir nos concierne un poquito a todos. Pues es cierto que la lingüística solo pudo constituirse como ciencia presuponiendo la dispersión de las lenguas, dándose la dispersión de las lenguas. Pero una vez dicho que la lingüística reducía el lenguaje a la dispersión de las lenguas, Foucault añade que suscitaba compensaciones, digamos contragolpes, a ese estatuto de la dispersión de las lenguas. La lingüística suscitaba compensaciones, y no era ella la que iba a ofrecerlas, sino una disciplina completamente distinta, que iba a compensar a la lingüística y las exigencias de la lingüística. Y Foucault le da su nombre propio a esta disciplina: es la literatura como literatura moderna. Entre los casos más interesantes en el final de *Las palabras y las cosas*, esboza este tema. Está bien al final, está lleno de intuición. Nos dice: "No crean que hay un acuerdo, una complementariedad, entre la lingüística moderna y la literatura moderna". Lo cual evidentemente quiere decir, se comprende muy bien: "No vayan a arrojar el significante en la literatura". El significante es un asunto de la lingüística, la literatura tiene un proceso completamente distinto. El significante no tiene nada que hacer en la literatura moderna. Es antes bien una buena noticia, quiere decir que la literatura moderna no es el correlato de la lingüística, es su compensación.

¿En qué sentido la literatura moderna compensa las exigencias de la lingüística? La lingüística exige la dispersión de las lenguas, la literatura moderna va a reconstituir en contragolpe una potencia de agrupamiento del lenguaje. La fórmula de la literatura moderna es el lenguaje reagrupado. Este punto comienza a interesarnos. ¿Cómo es posible definir la literatura moderna como el lenguaje reagrupado?

¿De qué se ocupa la literatura moderna?, nos dice Foucault. No se ocupa de lo que designan las palabras, no se ocupa de lo que significan las palabras, tampoco se ocupa de lo que constituye el significante en la lengua, sino que agrupa el lenguaje más allá de todas estas direcciones. ¿Y de qué se ocupa? Se ocupa únicamente –y aquí vuelven a encontrar en Foucault un tema que ya hemos desarrollado– del hecho de que hay lenguaje. La literatura moderna no se ocupa de lo que quiere decir el lenguaje. Más aún, Foucault

llega a decir que no se ocupa de las sonoridades del lenguaje. ¿Qué es lo que agrupa el lenguaje? El acto de escribir. El acto de escribir es la potencia de agrupamiento del lenguaje contra la lingüística.

Es una idea muy curiosa. De esa manera la literatura compensa la lingüística. Mientras que la lingüística exige la dispersión de las lenguas, la literatura exige el agrupamiento del lenguaje en el acto de escribir, el descubrimiento del *hay* lenguaje, del ser del lenguaje. ¡Por Dios que es vago "el ser del lenguaje"! Pero todo el final de *Las palabras y las cosas* será eso, el descubrimiento del ser del lenguaje, esta nueva potencia que se puede denominar literatura moderna. En otros términos, la literatura moderna tiene por función hacer circular "el murmullo anónimo en el cual cada autor toma su lugar"[18]. Vimos todo esto, no tengo tiempo para volver. Acuérdense cuando hablábamos del enunciado[19].

¿Pero qué quiere decir exactamente que el acto de escritura no se hace en conformidad con la lingüística, sino como compensación de la lingüística? El acto de escribir agrupa el lenguaje en un *hay*, en un ser del lenguaje. Y Foucault nos dice que puesto que en la literatura el lenguaje ya no vale ni por lo que designa, ni por lo que significa, ni por sus medios significantes, *no tiene entonces más que retorcerse en un perpetuo retorno sobre sí mismo*. He aquí la fórmula de la literatura moderna, página 313 de *Las palabras y las cosas*: *la literatura no tiene entonces más que retorcerse en un perpetuo retorno sobre sí misma*[20].

Ustedes sienten, presienten, que esto comienza a dar fundamento a lo que yo quería llamar desde el comienzo el sobrepliegue. Todo sucede como si el lenguaje estuviera ahora sobreplegado. Se retuerce en un perpetuo retorno sobre sí mismo.

Los textos de Foucault son los siguientes. Página 309[21]. Resumo: ¿cuál es la compensación a la lingüística y a la dispersión de las lenguas? Página 313, respuesta: la compensación es la literatura moderna tomada en el acto de escribir como descubrimiento del ser del lenguaje o del hay lenguaje.

[18] Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., pp. 3-4 y 48.

[19] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I.*, op. cit., clase 4 (12/3/1985): "¿Cómo extraer visibilidades? El enunciado como pasaje y murmullo", p. 91-118.

[20] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 294.

[21] *Ibídem*, p. 290.

Un lenguaje *sin sonoridad*, nos dice, *ni interlocutor*, donde *no tiene nada que decir sino a sí mismo, nada que hacer sino centellear en el fulgor de su ser*[22].

Foucault descubre dos… ¿cómo decirlo?… dos inspiradores principales de este agrupamiento del lenguaje y de la nueva época que va a marcar al definir la literatura moderna: Mallarmé y Nietzsche. Páginas 316, 317. En el siglo XIX *el ser del lenguaje se encontró como fragmentado*, pero *con Nietzsche, con Mallarmé, el pensamiento fue reconducido, y de manera violenta, hacia el lenguaje mismo, hacia su ser único y difícil. Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?*[23]

Avanzamos un poco, páginas 395-397. Es la última vez que va a definir la literatura moderna. Foucault nos dice, esta vez con una lista más detallada, que el ser del lenguaje o el agrupamiento del lenguaje se efectúa cuando el lenguaje tiende hacia su propio límite, *al borde de aquello que lo limita*. ¿Y qué es este límite? Es *esa región donde ronda la muerte, donde el pensamiento se extingue, donde la promesa del origen retrocede indefinidamente. Este nuevo modo de ser de la literatura…* Lo tomo entonces al pie de la letra: este nuevo modo de ser de la literatura sería el agrupamiento del lenguaje en la medida en que cada lengua a su manera, manejada por la literatura, tendería hacia el límite del lenguaje. Y el límite del lenguaje, nos dice misteriosamente pero de una manera en la que reconocemos sus afinidades con cierto número de autores, está allí donde ronda la muerte, la extinción del pensamiento, el retroceso del origen. *Este nuevo modo de ser de la literatura* –este tensor, que lleva el lenguaje hacia su propio límite– *fue necesariamente develado en obras como las de Artaud o Roussel –y por hombres como ellos; en Artaud, el lenguaje recusado como discurso y retomado en la violencia plástica del choque, es remitido al grito, al cuerpo torturado, a la materialidad del pensamiento, a la carne*[24]. Es un caso de tensión del lenguaje hacia su propio límite. ¿Qué es esto en Artaud? La impotencia de pensar, la muerte, la materialidad de la carne, todo lo que quieran. *En Roussel, el lenguaje reducido a polvo por un azar sistemáticamente manejado, relata indefinidamente la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados. Y como si esta prueba de las formas de finitud en el lenguaje no pudiera ser soportada o como si fuera*

[22] *Ibídem*, p. 294.

[23] *Ibídem*, p. 298.

[24] *Ibídem*, p. 372.

insuficiente, se ha manifestado al interior de la locura[25]. Tenemos entonces una definición mejor, más estricta, del lenguaje, del agrupamiento del lenguaje: es la tensión del lenguaje hacia –cito– *esa región informe, muda, insignificante, en la que el lenguaje puede liberarse. Y es efectivamente en ese espacio puesto así al descubierto que la literatura, primero con el surrealismo, pero bajo una forma aún muy disfrazada* –lo cual significa que a Foucault el surrealismo solo le gusta a medias–, *luego de un modo cada vez más puro con Kafka, Bataille y Blanchot, se da como experiencia*[26]. El agrupamiento del lenguaje, cuando tiende hacia el límite del lenguaje, es decir a esta región informe, muda, insignificante, va a presentarse bajo la forma de una triple experiencia: *experiencia de la muerte* –piensen en Blanchot–, *experiencia del pensamiento impensable* –piensen en Artaud–, *experiencia de la repetición* –Foucault piensa en Roussel, pero se podría pensar en otros–, *experiencia de la finitud tomada en la abertura*[27]... Esto último parece importante, puesto que es una finitud como en una nueva figura: *tomada en la abertura*. Ya veremos lo que quiere decir.

Encuentro estos textos espléndidos, espléndidos, y al mismo tiempo demasiado... Ahí Foucault termina *Las palabras y las cosas*, y nos lanza llamados del tipo "síganme". Retengo solamente ese agrupamiento del lenguaje que inaugura la tercera edad, la edad del superhombre, que se efectuaría en la literatura moderna, en la medida en que ella pone en tensión el lenguaje, lo hace tender hacia su propio límite, esa región muda, informe, insignificante.

Intentemos decir, para volver esto más concreto, si todavía no es lo suficiente, qué tienen en común cierto número de autores. Foucault hizo su lista, pero cada uno puede tomar sus autores.

Seguramente Foucault tiene razón, uno de los actos fundadores de la literatura moderna es *El libro* de Mallarmé. Es decir, el libro que Mallarmé proyectó, comenzó, explicó cómo debía funcionar, etc., y que de cierta manera jamás escribió. Este libro, cuya edición fue hecha por Jacques Schérer en Gallimard de acuerdo con los textos existentes de Mallarmé, bajo el título *Le livre de Mallarmé*[28], es un texto esencial. Hay que leerlo, es preciso que lo lean. Es un texto muy, muy bueno, y con una introducción

[25] *Idem.*

[26] *Idem.*

[27] *Idem.*

[28] Jacques Schérer, *Le livre de Mallarmé*, Gallimard, Paris, 1957.

muy bella, una muy buena explicación de Schérer. No la retomo, los remito a ella. Subrayo solamente que *El libro* se pliega literalmente en todos los sentidos. En otros términos, *El libro* de Mallarmé es una combinatoria. Mallarmé remite a lecturas, y cada lectura efectúa un pliegue del *Libro*. De allí la enorme importancia que le daba en su reflexión sobre el *Libro* a la idea de volumen. Si considero *El libro* de Mallarmé como una coexistencia de combinaciones, digo hacia qué tienden dichas combinaciones, cuál es el límite de esas combinaciones múltiples. Intento volver todavía un poco más concretas, si ustedes quieren, las páginas de Foucault.

Pienso en otros autores. Si es cierto que el surrealismo ha disfrazado las cosas, había en cambio un movimiento muy potente, que admiramos profundamente, que fue abatido por el surrealismo, y que se llamaba Dadá. ¿Qué hace Dadá? La operación literaria de Dadá es también ajusticiamiento de la literatura, es decir tensión del lenguaje hacia su propio límite, siendo "dadá" el nombre mágico que figura el límite del lenguaje, es decir el nombre que no tiene sentido. Se podría decir también algo distinto, pero "dadá" es perfecto. Todo el lenguaje, el ser del lenguaje, se agrupa tendiendo hacia "dadá". Cuando Artaud diga que escribe para los afásicos, ¿qué quiere decir sino que el ser del lenguaje y el lenguaje se agrupan tendiendo hacia un límite que es la afasia? Mallarmé le decía la mudez. Hacer tender el lenguaje hacia la mudez, hacia la afasia, hacia el tartamudeo.

¿Y cómo se hace para hacer que el lenguaje tienda hacia dadá? ¿Cómo se hace este agrupamiento del lenguaje? Uno de los medios preferidos, que el surrealismo heredará pero que no ha inventado –pues en vano uno busca lo que el surrealismo pudo inventar, ante todo tomó prestado– es un método de collage. Y el collage me parece casi una forma simple de plegado. Y no comenzó en pintura. Comenzó simultáneamente en pintura con el uso más frecuente de pedazos de diarios, es decir de textos escritos, y en literatura. El collage era agrupamiento. Si retomamos los términos de Foucault, el collage dadaísta era en efecto un agrupamiento del lenguaje para hacerlo tender hacia un límite que era "dadá".

No cuesta mucho saltar hacia un gran autor americano que todo el mundo conoce, que es Burroughs. La obra de Burroughs se presenta como un agrupamiento del lenguaje para liberar el lenguaje. ¿Para liberarlo de qué? Esto nos interesa puesto que nos lleva al problema del poder. Pero después de todo, *El libro* de Mallarmé ya se presentaba como teniendo un alcance político, y los collages dadá se presentaban como lucha activa contra el poder. El agrupamiento del lenguaje en Burroughs se hace en nombre de una lucha

contra los terribles nuevos poderes de control. ¿Y cuáles son los dos métodos fundamentales, los métodos de base –no digo que con esto baste– inventados por Burroughs? Lo que él mismo llama el *cut-up* y el *fold-in*. Forma simple: el *cut-up*; forma más complicada, elaborada, compleja: el *fold-in*. Ahora bien, ustedes no ignoran que *fold-in* es el pliegue sobre sí mismo, diría literalmente el sobrepliegue. Que el lenguaje se retuerza: plegar las páginas del texto, cortar las páginas del texto, inducir nuevas conexiones, agrupar el lenguaje en función de los cortes –*cut-up*– y de los sobrepliegues –*fold-in*–. Quiero decirles cuán contento estoy de que exista una palabra como esta, es efectivamente la prueba de que no invento nada. Escríbanla bien [*deletrea*]: *fold-in*. Es el sobrepliegue. Hacer pasar el sobrepliegue por el lenguaje. Desde entonces el lenguaje es agrupado y tiende hacia su propio límite, definido muy bien por Foucault como la región muda, insignificante, afásica, etc., etc.

¿Pero qué más hay en el medio? Están todas las otras figuras. Si nos atenemos a los autores de Foucault, tenemos a Roussel y su proliferación infinita de las frases. Vimos ese extraordinario procedimiento de Roussel[29] en el cual, dada una frase, introduce un paréntesis, en el paréntesis un segundo paréntesis doble, en el paréntesis doble un paréntesis triple... Hará proliferar la frase sobre sí misma introduciendo siempre un paréntesis en el paréntesis precedente, de modo que la frase será arrollada, retrocederá en el sistema de los paréntesis a medida que avanza en el sistema de afuera de los paréntesis. Agrupamiento de todo el lenguaje para que tienda hacia su propio límite, a saber, la fuga infinita de los paréntesis.

Me dirán que todos estos son procedimientos raros. Sí, son procedimientos raros, pero los autores que nos han marcado pasaron por ellos. Y cuando no tenían procedimientos tan definidos, tan groseros, sus procedimientos de sobriedad aseguraban en un sentido el mismo resultado.

En Brisset –que le gustaba tanto a Foucault, hemos hablado de eso– ya no se trata de un método de proliferación de la frase por paréntesis, se trata de un método de derivación en el cual a cada fase de la descomposición de una palabra corresponderá una escena visual. Pertenece realmente a lo audiovisual. *Saloperie* [inmundicia], los *sale eau pris* [presos en agua sucia], la *salle-au-prix* [sala de subasta], etc[30]. Las derivaciones de Brisset son también

[29] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., pp. 206-208.

[30] Todos los desplazamientos se sostienen sobre la base de la similitud fonética en el idioma francés. Para un desarrollo más amplio del ejemplo, cf. clase 1 de este volumen, notas 3 y 4.

agrupamientos del lenguaje alrededor de palabras claves, de tal manera que el lenguaje tiende hacia su manera de devenir dadá. Y el devenir dadá de Brisset es "croac-croac", puesto que nuestro ancestro es la rana y todo deriva de la rana. Es una tentativa interesante.

Pero ustedes saben que los más locos nunca son los que uno piensa. Uno de los más locos entre los más grandes locos del lenguaje, que se pone a proliferar, es Mallarmé. Se lo ha asimilado, y a Dios gracias. Pero si se ponen en el lugar de un contemporáneo de Mallarmé y leen una frase... es una sintaxis tan nueva... Esa es la definición de un gran autor que agrupa un lenguaje: crea una nueva sintaxis. Crear palabras es fácil, la terminología no trae gran dificultad. Pero crear construcciones, una vez dicho que conviene no asignar nada incorrecto en la construcción, eso es tener genio en literatura. Hacer una nueva sintaxis. Y los que definen al gran escritor como "el guardián de la sintaxis" evidentemente miden solo su propia mediocridad. No hay gran escritor que no haya creado una sintaxis. Comenzando por Mallarmé.

Ahora bien, digo que los más locos son aquellos que uno no se da cuenta de que están completamente locos. Con Brisset, con Roussel eso se ve. Con Mallarmé, casi se ve. Pero Peguy forma parte de mi lista, lo pondría eminentemente en esta lista. ¿Qué es la locura de lenguaje que representa el sistema, la creación de Peguy, el sistema de las repeticiones en el cual lo que normalmente, para un lector normal, debería ser dicho en una frase, será dicho en setenta frases que se suceden cada una con una variación minúscula? ¿Qué es ese estilo que no ha tenido equivalente, que no lo tendrá jamás? Porque a mi modo de ver la proliferación de Roussel es mucho menos demente que la especie de repetición, que esta manera de hacer andar la lengua a pie, que estas especies de iteraciones locas de Peguy. ¿Hacia qué límite tienden también esas iteraciones, esa repetición de la frase? Es evidente que una puesta en repetición de la frase hace tender el lenguaje hacia un límite, es decir a agruparlo.

¿Se puede citar otros autores cuyo estilo los convierta precisamente en los grandes de esta literatura moderna? Evidentemente el caso Céline sería extremadamente impresionante. ¿Qué es la tensión, el agrupamiento del lenguaje en Céline? Céline comienza por dos novelas. Ustedes saben que esto no se hace de golpe, ¿no? Encontrar la propia sintaxis no es algo que se haga de golpe. Céline comienza por dos novelas que yo amo, *Viaje al fin de la noche*[31] y *Muerte a crédito*[32]. Ya allí se observa una sintaxis muy

[31] Louis-Ferdinand Céline, *Viaje al fin de la noche*, Edhasa, Barcelona, 2011.

[32] Louis-Ferdinand Céline, *Muerte a crédito*, De bolsillo, Barcelona, 2012.

extraordinaria. Los imbéciles anuncian que esa sintaxis consiste en haber recobrado las virtudes del lenguaje hablado. Eso lo hacía reír mucho a Céline. Se decía que si se trataba de recuperar las virtudes del lenguaje hablado, no veía por qué pasaba tanto tiempo y le costaba tanto esfuerzo la sintaxis que estaba fabricando. Si estuviera toda hecha de lenguaje hablado, alcanzaría con enchufar una máquina para tener Céline... ¡Sería estupendo! [*risas*]. Pero resulta que no es tan simple y que en las dos primeras novelas se ve bien que Céline busca algo, pero uno no sabe qué es lo que busca. ¿Quién podía decirlo sino él? Y él no podía decirlo.

En la tercera novela, *Guignol's Band*[33], lo encuentra. Y ya no cambiará de fórmula. Encontrar algo en el orden de la sintaxis ya es tan agotador que no se pueden encontrar dos cosas. Céline lo ha explicado bien. Estaba demasiado fatigado después. Pero de repente brota, y en ese momento uno se da cuenta de lo que buscaba antes. ¿Qué nos entrega *Guignol's Band*? Los que conozcan poco o nada van a comprender inmediatamente. Les leo, pero hace falta un tipo de lectura especial para Céline, que yo no sé hacer. Les leo indicándoles solamente los signos de esta sintaxis. Céline va a describir sucesivamente niñas que danzan en la calle, en Londres. Tenía una idea simple sobre los niños, siempre decía que para los niños había esperanza, que los niños estaban bien porque había una esperanza de que se vuelvan menos hijos de puta que sus padres. La esperanza no era muy grande, pero al menos había que sacarle provecho. Y luego entre las niñas, por oposición, hay personas turbias, hombres que pasan, que van a pasar por la calle. Entonces:

¡Traviesa vigorosa chiquilla de músculos de oro!... ¡Salud más viva!... ¡salta fantasiosa de un extremo a otro de nuestras penas! En el comienzo mismo del mundo, las hadas debían ser lo bastante jóvenes como para no ordenar sino locuras... ¡La Tierra entonces llena de maravillas, caprichosa y poblada por niños absortos en sus juegos y naderías y torbellinos y chucherías! ¡Risas desparramadas!... ¡Danzas de alegría!... ¡las rondas llevan!

Recuerdo como si fuera ayer su malicia... sus traviesos bailoteos a lo largo de esas calles de desamparo en esos días de pena y de hambre.

¡Agraciado sea su recuerdo! ¡Caritas monas! ¡Diablillos al frágil sol! ¡Miseria! Ustedes siempre se abalanzarán para mí, amablemente en torbellinos, ángeles que ríen ante la oscuridad de la época, como en vuestras callejuelas antaño, en cuanto cierre los ojos... en el momento débil en que todo se borra... Así por

[33] Cf. Louis-Ferdinand Céline, *Guignol's Band*, Lumen, España, 2012.

ustedes estará la Muerte danzando un poquito más... desfalleciente música del corazón... ¡Lavander Street!... ¡Daffodil Place!... ¡Grumble Avenue!.. rezumantes callejones de miseria... El tiempo nunca del todo bueno, la ronda y la danza de los pozos de niebla entre Poplar y Leeds Barking... ¡Pequeños diablillos del sol, pandilla ligera desgreñada, revoloteando de una sombra a la otra!... facetas en el cristal de vuestras risas... centelleantes en derredor... y luego vuestra audacia burlona... ¡de un peligro a otro!... ¡Caras de espanto ante los toscos cerveceros!... ¡Alazanes piafantes que trituran el eco!... pastando peludos enormes... de la casa "Guinness & Co.", ¡de un espanto a otro! ¡Chiquillas de ensueño!... ¡más vivas que currucas al viento!... ¡boguen!... ¡revoloteen en los callejones!...

No puedo más... Bueno, el libro está hecho únicamente de esto. Y al mismo tiempo es una novela muy, muy entretenida.

Aquí describe una multitud que hace la cola frente a las puertas de los consulados. Los consulados están reunidos en un mismo barrio, eso es así en todas las ciudades. *Son al menos una docena de consulados... de todos los países... ¡en torno a los árboles!... alrededor de toda la plaza... ¡como en la calesita!... ¡unos frente a otros!... ¡Ése! ¡el ruso! ¡el más enorme! La multitud se apiña ante la puerta... Doy golpes... ¡hago esfuerzo!... Me encarnizo... ¡soy rechazado!... ¡Sucumbo!... ¡me desplomo entre la masa de rusos!... Fuman... escupen... ¡me tratan horrible!... Soy frenado... ¡bólido afligido!* Es formidable: de repente, *¡bólido afligido!* Ustedes comprenden, he aquí lo que quiero decir. Me detengo en *¡bólido afligido!* porque es muy bueno como ejemplo. Sienten que Céline parece deshacer toda sintaxis. ¿En provecho de qué? De una yuxtaposición. Ya no hay sintaxis, ya no hay verbos. Yuxtaposición de adjetivos y de sustantivos. Pero he aquí que su elección del adjetivo coexistente con un sustantivo vale por toda una sintaxis: de repente, *¡bólido afligido!* Es sorprendente como efecto de estilo. *Soy frenado... ¡bólido afligido!... ¡Literalmente me hundo!...*

En otros términos, ¿cuál es el límite hacia el cual tiende? ¿Bajo qué forma será agrupado el lenguaje? Bajo la forma de la yuxtaposición de interjectivos, que son separados por "...". El signo mágico: "!...". Y es en la yuxtaposición de un adjetivo y de un sustantivo al interior de cada interjectivo que va a nacer una línea sintáctica, exactamente como diría en música que a veces tienen una línea melódica que sale de dos notas. Evidentemente, entonces, cuando cualquier cretino dice de Céline que es lenguaje hablado, es catastrófico.

Y les señalo en Cummings formas que se llaman en lingüística formas agramaticales, es decir, incorrectas gramaticalmente o que no responden a las reglas de la gramática. Tomo un ejemplo. En un poema de Cummings,

espléndido por otra parte, encuentran la fórmula –perdonen mi pronunciación–: *he danced his did*[34]. En el poema eso viene de repente, es esplendoroso. Es muy bello el poema. Es que por otra parte, todo está dispuesto hacia el surgimiento de eso que reconocen como una forma agramatical. *He danced his did* no existe en ninguna lengua, comenzando por el inglés y el americano. No puede existir, no puede haber construcción de *did* con el pronombre posesivo *his*, su. No es posible. Ruwet muestra muy bien[35] que podemos tener construcciones gramaticales correctas del tipo *he did his dance*. "Él hizo su danza", si lo quieren traducir literalmente. O bien, segunda fórmula correcta: *he danced his dance*. "Él bailaba su danza". Tercera fórmula correcta según Ruwet, que ya sobrepasa mi conocimiento: *he danced what he did*. Si entiendo bien, es algo así como "él danza tal como hizo". He aquí tres fórmulas correctas. Observen que hay una que incluye *did*, hay una que incluye *danced*, y hay otra que también incluye *did*. Las alinean, las superponen, las hacen tender hacia un límite, y obtienen una especie de barbarismo, la fórmula agramatical *he danced his did*.

Diría, si ustedes quieren, que en el caso del poema de Cummings la fórmula agramatical tiene exactamente el mismo rol que el interjectivo en Céline. Es la manera en la que organizan un agrupamiento de lenguaje. Lo agrupan haciéndolo tender hacia un límite, límite que ya no diría entonces, como Foucault hace un momento, que es la muerte, sino que es la fórmula agramatical, la fórmula tartamudeante, la fórmula afásica, que es realmente el límite del lenguaje.

Les pido entonces que reflexionen sobre todo esto para la próxima vez. Termino con una pregunta simple: ¿se puede definir así la literatura moderna? No digo que sea la única definición posible, pero me parece que corresponde a la hipótesis de Foucault. La literatura moderna sería definida como una operación que agrupa el lenguaje para hacerlo tender hacia un límite, del tipo invención de una sintaxis que tiende hacia la fórmula agramatical.

Hice entonces la primera parte de mi trabajo: ¿en qué sentido Foucault nos habla de un nuevo modo de ser del lenguaje en la literatura moderna? Pero, una vez más, tropezamos con el siguiente problema: ¿por qué reserva esto para el lenguaje, por qué no nos dice también que la edad moderna, la

[34] Cuya traducción literal sería: "Él bailó su hizo". Del poema de E. E. Cummings, *Anyone lived in a pretty how town*, 1940.

[35] Cf. Nicolas Ruwet, "Parallélismes et deviations en poésie", en *Langue, discours, societé, pour Emile Benveniste*, Seuil, Paris, 1975 pp. 334-344.

edad luego del hombre, se constituye sobre un agrupamiento similar de la vida y del trabajo? ¿Por qué nos dice que solo el lenguaje se agrupa, cuando tal vez haya otras tantas razones para decir que hay también agrupamiento de la vida y agrupamiento del trabajo? ¿Por qué Foucault no quiere eso? ¿Y tenemos nosotros razones para quererlo, para desearlo?

Bueno, creo que esto queda cada vez más claro. Fíjense para la próxima vez si hay cosas sobre las cuales hace falta volver.

Clase 9
Ampliación de la hipótesis sobre el superhombre. Agramaticales, cadenas genéticas y silicio.

25 de marzo de 1986

Terminamos esta larga historia de las relaciones saber/poder. Y les recuerdo entonces que la terminábamos con un problema muy general sobre el lugar de estos dos ejes del saber y del poder: ¿qué relaciones hay entre los agrupamientos de fuerzas y las formas? No vuelvo entonces sobre ello. Quedará en ustedes decir en un rato si hay razón para volver sobre algunos puntos. Hemos examinado sucesivamente, sobre un período muy corto, la posibilidad de que las formas cambien en tal o cual momento del período según las relaciones de fuerzas puestas en juego.

Vimos un primer caso en el que las fuerzas *en* el hombre –no vuelvo a la explicación sobre las fuerzas *en* el hombre– entraban en relación con fuerzas del afuera de tal naturaleza que la forma que correspondía o que derivaba de este agrupamiento de fuerzas era o podía ser presentada como la forma-Dios, y que en este sentido la época clásica piensa bajo la forma-Dios. Esto quería decir que las fuerzas en el hombre entraban en relación con fuerzas de elevación al infinito. Y habíamos intentado determinar el movimiento arqueológico del pensamiento que corresponde a esta formación clásica bajo el nombre de despliegue, mecanismo del desplegado o del despliegue. Despliegue en cuadros, en series prolongables, en *continuum*.

Luego vimos que se producía una especie de mutación en la relación de fuerzas, que coincide con el fin del siglo XVIII y que se desarrolla en el siglo XIX. Esta vez las fuerzas en el hombre no se despliegan en una relación con fuerzas de elevación al infinito, que son precisamente fuerzas de despliegue, sino que por el contrario se *repliegan* sobre fuerzas del afuera pero que son esta vez fuerzas de finitud. Y esta finitud se encontraba fuera del hombre, era la finitud de la vida, la finitud del trabajo, la finitud del lenguaje.

Y vimos que indudablemente cambiaba toda la configuración del saber: ya no sería la época del análisis de las riquezas, sino la época de la economía política; ya no sería la época de la historia natural de lo viviente, sino la época de la biología; ya no sería la época de la gramática general, sino la época de la filología. Y lo que podríamos llamar las cientificidades generales de la época clásica –siendo lo general un orden de infinitud– son sustituidas por cientificidades fundadas sobre la comparación. Lo comparado sustituía lo general bajo la forma de una economía comparada, de una filología comparada, de una biología o de una anatomía comparada.

Por tanto a este nivel, cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud, o si prefieren, cuando los órdenes de infinitud del siglo XVII, de la época clásica, son reemplazados por las raíces de la finitud –vida, trabajo, lenguaje–, la forma bajo la cual se ejerce el pensamiento cambia, ya no es la forma-Dios. Aun si subsisten muchas cosas de esta forma, el acento está puesto esta vez sobre una forma-hombre.

Bueno, creo que esto estaba relativamente claro... Espero. Estábamos aquí, y es desde aquí que quisiera retomar la cuestión. Porque es un problema en el cual todos, si ustedes quieren, estamos embarcados con Foucault. Y hay un punto que me parecía delicado, complicado, complejo en *Las palabras y las cosas*. He aquí donde nos encontramos: cuando las fuerzas en el hombre se repliegan sobre las fuerzas de finitud –vida, trabajo, lenguaje–, estas fuerzas de finitud le imponen una dispersión –dispersión de las lenguas, dispersión de los modos de producción, dispersión de los planos de vida–. En otros términos, al mismo tiempo que surge la forma-hombre en tanto que deriva de la nueva relación de fuerzas, el hombre solo existe, conforme a esta forma, en la dispersión de las lenguas, en la dispersión de los modos de producción, en la dispersión de los planos de vida.

De allí el impactante texto de la página 397 de *Las palabras y las cosas*, que nos dice exactamente lo que sigue. Vamos muy lentamente, acepten mi ritmo lento. *El hombre se ha constituido cuando el lenguaje estaba consagrado a la dispersión*. Y un poco más adelante en la misma página, la misma idea

para otra expresión: *el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje en fragmentos*[1]. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la dispersión de las lenguas… ¿Pero es solamente de las lenguas? En este momento el texto nos habla solamente de la dispersión de las lenguas que, ustedes comprenden, es una consecuencia directa de la finitud del lenguaje. Pero en fin, quiere decir que la dispersión de las lenguas es el correlato de la forma-hombre.

De modo que la cuestión de una tercera forma tras el siglo XIX, que ya no sería la forma-Dios, ni la forma-hombre, va a poder plantearse por necesidad lógica, por encadenamiento lógico, de la siguiente manera: si sucede que el lenguaje se agrupa, ¿no será reemplazado el hombre por otra forma? Si es verdad que la forma-hombre tiene como correlato la dispersión de las lenguas, en caso de que por otras razones el lenguaje se agrupe, ¿no se derrumba de cierta manera la forma-hombre en ese momento? Ella tuvo su esplendor cuando el lenguaje estaba disperso. Si el lenguaje se agrupa, ¿no significará entonces el desvanecimiento de la forma-hombre? ¿En provecho de qué? En provecho de otra forma.

Ahora bien, lo que había intentado desarrollar la última vez es que me parece que la tesis presentada por Foucault es que al final del siglo XIX – y por lo tanto la forma-hombre no habrá de durar quizá mucho tiempo– comienza a producirse, bajo la acción de nuevas fuerzas, un agrupamiento del lenguaje. Foucault presentará este agrupamiento del lenguaje como la constitución de un ser del lenguaje o de un *hay* lenguaje.

¡Pero atención! No hará de ello una aventura lingüística. Y es por eso que se opone, me parece, a toda la corriente que le es contemporánea. Si el lenguaje se agrupa no es a favor ni en manos de la lingüística. ¿Por qué? Porque lo hace en función de nuevas fuerzas distintas a las que animaban a la lingüística. En la construcción de Foucault la lingüística no es separable de la dispersión de las lenguas. Si el lenguaje se agrupa, y ya va a prefigurar por eso mismo una especie de nueva forma, no es del lado de la lingüística sino de un lado completamente distinto: la literatura.

Sin duda la literatura como literatura moderna no deja de tener relación con la lingüística. Pero según Foucault no es en absoluto la relación que se creyó ver demasiado rápidamente. Por ejemplo, no es en absoluto la relación que el estructuralismo creyó ver cuando buscó una especie de unidad entre la lingüística y la literatura. La relación es completamente diferente, la relación

[1] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 374.

–nos dice Foucault– es una relación de compensación. Lejos de unirse a la lingüística, la literatura moderna se define como literatura moderna porque compensa algo que pesaba sobre la lingüística. ¿Qué es lo que pesaba sobre la lingüística? El hecho de que encontraba su condición en la dispersión de las lenguas, y por lo tanto no podía alcanzar un ser del lenguaje.

Me dirán ustedes que sí podía alcanzarlo, y si insisten puede ser objeto de discusión. Me dirán inmediatamente que la lingüística podía alcanzar componentes universales. Supongamos que los fonemas sean considerados como componentes universales. Pero aún así no es eso lo que permite un agrupamiento del lenguaje o el descubrimiento de un ser del lenguaje, pues dichos componentes solo existen en la medida en que se actualizan en lenguas irreductibles. Como diría Jakobson, si toman un conjunto fonemático, pueden decir que está presente en una multiplicidad de lenguas. Sí, pero no puede actualizarse todo junto. Una lengua siempre estará definida por un sistema de elección en el conjunto de los fonemas, tanto de los rasgos fonemáticos como de los rasgos distintivos, pero una sola lengua nunca actualizará el conjunto de las potencialidades del lenguaje.

En lo que Foucault nos dice, aquello que asegura y efectúa un agrupamiento del lenguaje, o una instauración de un ser del lenguaje, no es la lingüística sino la literatura como literatura moderna. E intenté decir por qué. Este tercer momento, un agrupamiento del ser del lenguaje, no se efectúa entonces, si ustedes quieren, por unidad con la lingüística, sino por compensación de la lingüística. E insisto un poco porque me parece que se corre el riesgo de pasar de largo esta idea que rompe, que se opone, si ustedes quieren, a lo que se decía de manera corriente. A mi modo de ver hay una especie de oposición –y una oposición es todavía una relación– entre lingüística y literatura.

Entonces la última vez me arriesgué un poco intentando decir por qué es efectivamente una compensación. La literatura moderna es una cosa completamente distinta a la lingüística y opera de una manera completamente distinta. Sin embargo, la objeción inmediata podría ser que la literatura moderna opera con lenguas nacionales, opera entonces en la dispersión de las lenguas. Sí, pero la cuestión no es esa. Intenté mostrar que la literatura moderna tendía o trazaba a través de la lengua verdaderos vectores. ¿Y hacia qué tendían esos vectores? Tendían hacia lo que se podría llamar –y aquí vuelven a encontrar una noción de Foucault– un afuera del lenguaje. No hacia algo que estaría fuera del lenguaje, sino hacia un afuera del lenguaje. Esos vectores no tienden hacia algo que estaría *en* el lenguaje, ni hacia algo

que estaría *fuera* del lenguaje –por ejemplo ideas puras–, sino hacia un *afuera* del lenguaje.

Este afuera del lenguaje es lo que llamaba los agramaticales, las construcciones agramaticales que constituyen como un límite del lenguaje. Ven la diferencia entre los agramaticales y los fonemas. Los fonemas son estrictamente interiores al lenguaje. Se supone que las ideas puras están fuera del lenguaje. Pero los agramaticales son el límite del lenguaje hacia el que tienden las variaciones gramaticales.

Y tomé ejemplos muy dispersos, muy diferentes, ya que esto podría decirse de Joyce, puede decirse de Cummings, podría venir de Céline, puede decirse de los autores que les gustaban tanto a Foucault, de Roussel, de Brisset, y de muchos otros de los que no he hablado. Digo que allí se ve bien... no, no se ve bien, se presiente vagamente por qué la literatura moderna efectúa una especie de liberación respecto de la lingüística. Foucault dice que es por compensación. Digamos solamente un poco más, para señalar mejor la originalidad de su idea: es por desprendimiento de la lingüística que la literatura moderna constituye un ser del lenguaje, haciendo tender el lenguaje hacia su propio límite agramatical, mientras que la lingüística permanecía en los componentes internos del lenguaje.

Y veo una confirmación de esta interpretación que les propongo en un texto veloz de Foucault, *Las palabras y las cosas*, página 395, cuando para definir la literatura moderna nos dice: *Esta región informe, muda, insignificante, donde el lenguaje puede liberarse*[2]. *Esta región informe* –es decir no-formada, no gramaticalmente formada–, *muda* –no hablada–, *insignificante* –entiéndanlo en el sentido fuerte, que no remite al significante–, *donde el lenguaje puede liberarse*. ¿En qué sentido se libera? Y bien, precisamente en la medida en que está atravesado por vectores o por tensores que lo hacen tender hacia *su propio afuera*. No hacia algo que estaría fuera de él, sino hacia su propio afuera. Y cuando el lenguaje es llevado hacia esa región muda, insignificante, etc., como a su propio afuera, puedo decir entonces que hay agrupamiento de un ser del lenguaje.

El problema en el que estamos entonces es: ¿cómo se define la tercera forma o la tercera época tras la época clásica y la época humanista del siglo XIX? Por el momento, se define así: aparecen nuevas fuerzas del afuera. Y la primera de esas fuerzas del afuera es el ser del lenguaje. Este es el primer dato: se produce un agrupamiento del ser del lenguaje que no deriva de la

[2] *Ibídem*, p. 372.

lingüística del siglo XIX. Es un nuevo dato. ¿Es este nuevo dato suficiente para hacernos decir que aparece una nueva forma que ya no sería ni Dios ni el hombre, sino que sería algo como el superhombre? Eso no lo sé.

Inmediatamente yo decía –y creo que es aquí donde vamos a establecernos hoy– que hace falta desarrollar esta idea de Foucault. Mi pregunta era por qué no decir lo mismo de las otras dos formas de finitud. La triple raíz de la finitud es vida, trabajo, lenguaje. Lo que Foucault acaba de decir de una tercera época del lenguaje, ¿no hay que decirlo también, y en las mismas condiciones, de la vida y del trabajo? ¿Y qué quiere decir "en las mismas condiciones"?

La biología del siglo XIX no descubrirá la forma de finitud de la vida sino a través de la dispersión de los planos de vida. Para nosotros, modernos, y de la misma manera que para el lenguaje, ¿no va a prosperar un agrupamiento de la vida o el descubrimiento de un ser de la vida que pone la vida en relación no con un afuera, sino con su propio afuera, y que por eso agrupa el ser de la vida? ¿No hay que decir lo mismo también para el trabajo? El trabajo como fuerza de finitud que solo existía en el siglo XIX, en la época humanista del siglo XIX, bajo la forma de dispersión de los modos de producción, ¿no va a operar o a tender a operar en nuestro mundo moderno un agrupamiento del ser del trabajo que pone el trabajo en relación con su propio afuera? ¿No hay que extender a las otras dos fuerzas de finitud, la vida y el trabajo, lo que Foucault acaba de decirnos para el lenguaje? ¿Y no hay que hacerlo bajo la misma condición bien señalada por Foucault? A saber, si la literatura agrupa un ser del lenguaje, no es por alianza con la lingüística sino por compensación de la lingüística. Del mismo modo, si la vida se agrupa en un ser de la vida no es por alianza o como evolución de la biología, sino en compensación y como por desprendimiento de la biología. Y si el trabajo agrupa un ser del trabajo no es en alianza con la economía política, sino en una especie de compensación, de ruptura o de desprendimiento de la economía política.

Esta es mi primera cuestión. Vamos con mucha suavidad. Es todavía una sesión muy suave, vamos de manera muy, muy progresiva. Todavía no expliqué en qué consistiría este ser de la vida y este ser del trabajo. Lo vimos muy vagamente, y por el momento no me pidan más, porque hablamos del superhombre, y ustedes comprenden que esto no es poca cosa. Aunque vamos a aprender que, después de todo, el superhombre no es algo más grande que Dios ni que el hombre. No hay que hacer una historia con el superhombre. El drama comienza si se pretende hacer una gran historia. Pero ustedes saben que no es gran cosa, es una cosita.

Pero incluso antes de decir en qué consiste esta ampliación de la hipótesis de Foucault, ven ustedes cuál es la ventaja de mi hipótesis. Habría al menos una nueva figura de las fuerzas del afuera: nuevo ser del lenguaje descubierto en un afuera del lenguaje, nuevo ser del trabajo, nuevo ser de la vida. Digo que me parece que esta hipótesis se volvería interesante, porque si ustedes me dicen que para dar cuenta de la formación-superhombre –es decir esta forma que no es ni Dios ni el hombre– hay motivos para invocar una aventura del leguaje, mi reacción es seducida de antemano, pero siento como mínimo una pequeña decepción, me digo: "Ah, bueno, entonces es un asunto de literatura". Y después de todo, no tenemos ninguna razón para creer que la literatura tenga su propio asunto. Quiero decir que no tenemos ninguna razón para creer que si la literatura es una cosa tan seria, sea como autónoma, como una especie de depósito, como si los avatares de la literatura no produjeran sacudidas en otras partes y como si la literatura no recibiera sacudidas de otras partes. No veo bien que la literatura tenga un privilegio que la vida y el trabajo no tendrían. De modo que la tendencia a generalizar la hipótesis de Foucault me parece interesante.

De repente nos llega un contragolpe. Ven ustedes que es delicado todo esto, es delicado. ¿Por qué Foucault sostiene que el tema que acaba de esbozar –pues se trata de un esbozo, ven que son textos muy cortos– a propósito de la literatura no puede ser extendido a la vida y al trabajo? Nos dice que la literatura es capaz de operar respecto de la lingüística un desprendimiento que va a fundar una nueva época –esta es literalmente su tesis– pero no dice que al mismo tiempo la vida y el trabajo operen desprendimientos análogos. Nos dice tan poco que incluso nos dice lo contrario, que la vida y el trabajo no pueden, que solo la literatura puede.

Esto me perturba enormemente, pues uno se dice que evidentemente hay razones. Yo no veo más que dos, al menos tales como están dadas en *Las palabras y las cosas*. *Las palabras y las cosas* es un gran libro. No les enseño nada diciendo que es un gran libro. Está hecho de sus momentos muy fuertes, y de sus momentos... no digo débiles... momentos en que las cosas van mucho más rápido. Creo que generalmente en un gran libro cada uno tropieza con algo que no es lo mismo para mí que para otro. Y he aquí que yo tropiezo con dos razones. Quizás haya algunas que se me han escapado, lo veremos en un rato. Yo veo dos razones explícitamente dadas en *Las palabras y las cosas* para reservar al lenguaje lo que le niega a la vida y al trabajo, es decir la fuerza de constituir un ser o un agrupamiento.

La primera razón está en las páginas 315-316. Y lo leo pues me deja perplejo: *Esta dispersión* –dispersión de las lenguas– *impone al lenguaje sino un privilegio, al menos un destino que aparece singular...* Un destino singular no está lejos de un privilegio... *sino un privilegio, al menos un destino singular cuando se lo compara con el del trabajo o el de la vida. Al disociarse el cuadro de la historia natural...* Recuerdan que la biología se ha constituido sobre la disociación del cuadro de la historia natural en el siglo XVII, es decir afirmando la dispersión de los planos de vida, por lo tanto quebrando la serie continua. *Al disociarse el cuadro de la historia natural, los seres vivos no quedaron dispersos, sino reagrupados, por el contrario, en torno al enigma de la vida*[3]. Allí reacciono: ¿puede un enigma reagrupar? Me parece que lo propio de un enigma es mantener profundamente problemática la cuestión del reagrupamiento de la cosa enigmática, sino ya no sería un enigma. En cualquier caso, los seres vivientes no fueron dispersados. Sin embargo, en los análisis de Foucault que he retomado en ese texto importante de *Las palabras y las cosas* nos hablaba de la heterogeneidad de los planos de vida en Cuvier, a la cual constituía en el acto innovador de la biología. Y la heterogeneidad de los planos de vida en Cuvier imponía una dispersión de lo viviente. No digo que sea contradictorio, sino que nos dice que los seres vivientes no fueron completamente dispersados, si ustedes quieren, de la misma manera que lo fueron las lenguas, sino que quedaron agrupados en torno del enigma de la vida.

Y continúa: *Al desaparecer el análisis de las riquezas* –en provecho de la economía política y de la diversidad de los modos de producción– *todos los procesos económicos quedaron reagrupados en torno a la producción y a lo que la hacía posible*[4]. Pero aquí también, "lo que la hacía posible" eran condiciones radicalmente diversas y dispersas... Es complicado esto, entonces. No busco en absoluto objetar, busco contarles mi estado de ánimo respecto de este texto.

Retomo. Foucault nos dice que la dispersión que se impone al lenguaje es algo muy particular que solo vale para el lenguaje. Pues la dispersión de lo viviente, en cambio, no impedía a la vida permanecer agrupada en torno del enigma de la vida, y la dispersión de los procesos económicos no impedía a la economía permanecer agrupada en torno de la producción y de lo que la hacía posible.

[3] *Ibidem*, p. 296.

[4] *Idem*.

Y continúa: *En cambio, cuando la unidad* –tal como aparecía en la época clásica– *de la gramática general –el discurso– se disipó* –en provecho de la diversidad de las lenguas y de la filología comparada– *el lenguaje apareció según seres múltiples cuya unidad sin duda alguna* –el "sin duda alguna" me parece muy curioso– *no podía ser restaurada*[5] –sobrentendido: salvo por un movimiento completamente distinto, que es el de la literatura moderna en su desprendimiento de la lingüística.

Este es el primer texto terminante que encuentro para afirmar un privilegio del lenguaje. Y créanme que aquí tampoco se trata de una objeción, no veo nada que objetar, es así porque es así. Es sólo una pregunta que planteo. ¿Por qué la vida no tenía necesidad de recomponer su ser o de agrupar su ser mediante un desprendimiento, por qué el trabajo no tenía necesidad de agrupar su ser mediante un desprendimiento de la misma manera que el lenguaje tenía necesidad de agrupar su ser mediante un desprendimiento entre la literatura y la lingüística? Al final de esta primera razón veo que se me dice que de hecho es así, pero no comprendo por qué.

La segunda razón está en las páginas 306-307. Y esta ya no vale en la perspectiva de un paralelismo general entre lenguaje por un lado, vida y trabajo por otro, sino que vale de manera más limitada, vale únicamente en el marco de un paralelo lenguaje/vida. El argumento de Foucault es exactamente este, lo resumo. La vida en el siglo XIX devino histórica –es decir, adquirió una historicidad– solo secundariamente. ¿En qué sentido? Lo que impuso una historicidad de la vida, una historia de la vida no es la composición de los vivientes, incluso diversa, sino las relaciones del viviente con el medio. Es por ejemplo todo el tema de las condiciones de existencia. La biología del siglo XIX descubre entonces las composiciones de lo viviente. Pero no son las composiciones internas de lo viviente las que imponen una historicidad de la vida, sino la consideración de que los organismos compuestos existen en medios. Es entonces por intermedio del medio que la vida recibe una historicidad[6]. Y esto es cierto acerca de Darwin, con toda evidencia, pero ya es cierto en Lamarck. La parte de historicidad que Lamarck reconoce a lo viviente depende de lo que llama las condiciones de existencia. Lamarck descubre –y es el primero en hacer– una gran teoría de las condiciones de existencia –que es diferente de una simple teoría de la acción del medio sobre el viviente– y es a ese nivel que se puede hablar de historicidad de la

[5] *Idem.*

[6] *Ibidem*, pp. 286-287.

vida. En cambio, nos dice Foucault, el lenguaje es directa e inmediatamente captado en un movimiento de historicidad. En otros términos, la filología del siglo XIX descubre inmediatamente el lenguaje como diacrónico. Al punto que para descubrir el lenguaje como sincrónico –añade en la página 307– habrá que esperar a Saussure[7], quien para eso se ve extrañamente forzado a restaurar algo de la época clásica y de la concepción clásica del lenguaje. Pero el lenguaje es primero descubierto como fuerza histórica sin pasar por la secundariedad del medio.

Esto ya no me parece una razón. Y una vez más, no tengo intención de hacer una objeción, pero confieso que no veo por qué. Hay un medio al cual los filólogos del siglo XIX vinculan el lenguaje. ¡No entiendo! No entiendo por qué a este nivel nos dice que la vida para devenir histórica tiene necesidad del medio mientras que el lenguaje no.

Y son estas dos razones, no veo ninguna otra en *Las palabras y las cosas* para sentar este privilegio del lenguaje o, como dice él, este destino singular.

Aquí nos encontramos, entonces. Y no hay que exagerar, no es grave. Digo que en el punto en el que estamos, en este estadio de nuestro problema, podemos considerar una hipótesis limitada que corresponde a la letra de Foucault, y podemos considerar una hipótesis ampliada, una hipótesis generalizada que abandone por un instante la letra de Foucault con el único fin de volver tal vez más clara la conclusión, que será común y la misma para las dos hipótesis. A saber, el advenimiento de una tercera forma que ya no es ni Dios ni el hombre. La conclusión será la misma sea que este advenimiento de una tercera forma solo dependa del factor agrupamiento de un ser del lenguaje –hipótesis restringida–, sea que dependa –hipótesis ampliada– del agrupamiento de los tres aspectos: ser del lenguaje, ser de la vida, ser del trabajo. Es por eso que no hay que hacer de esto un drama.

En el punto en el que estamos yo quisiera elegir la hipótesis ampliada, para luego retomar muy rápidamente la letra de Foucault, el texto literal de Foucault. Y una vez más, por una razón que recapitulo: si se nos dice que algo tan importante como una forma de pensamiento nueva que ya no sería ni Dios ni el hombre solo depende de la literatura, me parece que algo falta. Comenzando por la relación de la literatura con la vida y con el trabajo, pues la literatura es ella misma, y tiene una parte indisolublemente ligada a la vida a secas y al trabajo a secas. Comprenden bien que estamos en un punto preciso.

7 *Ibídem*, p. 287.

En cambio, sobre este punto muy preciso en el que estamos, Comtesse nos decía al final de la vez pasada que él ve por qué Foucault otorga este privilegio o este destino singular al lenguaje. E incluso añadía, si entendí bien su pensamiento, que comprendía incluso por qué estaba obligado a hacerlo. Este es el punto en el que estamos. Yo quisiera darle la palabra a Comtesse, si él quiere, y que diga cómo hizo su lectura de *este problema* del texto. ¿Quieres? Después veremos lo que sale de ahí, no me ha dicho lo que iba a decir.

Comtesse *(inaudible en algunas partes)*: ¿Por qué reservar este agrupamiento al lenguaje? ¿Por qué no un agrupamiento de la vida y del trabajo?

Foucault nos dice que el lenguaje que se agrupa en la literatura es una fuerza del lenguaje por fuera de la representación. Insiste en que el pensamiento moderno descubre algo que va a devenir la apuesta y el instrumento de una nueva representación del sistema escritural de la lengua, como afuera relativo de la significación representativa, ella misma siempre dirigida a la manera en que el lenguaje es redoblado en la representación. Más aún, la literatura no puede, dice Foucault, ser comprendida a partir de una teoría de la significación. Y Foucault no la define simplemente como un agrupamiento, sino como una manera de remontar desde la condición representativa del lenguaje hacia su ser bruto. El ser bruto del lenguaje difiere entonces de la profundidad de la organización, por ejemplo de una organización personal, así como del sistema escritural que posee la lengua.

Según el texto de Foucault, que no fue muy bien comprendido, uno puede aproximarse al lenguaje en cuestión a partir del espacio que él mismo distribuye. Lo que Foucault descubre fundamentalmente en *Las palabras y las cosas*, y que transforma o arrastra al pensamiento clásico o tradicional como lugar asegurado del saber, es esto: no se piensa y no se sabe –cualquiera sea la figura del saber o la forma del pensamiento– si no es ya a partir de un espacio de lenguaje que distribuye todos los saberes de una formación histórica determinada a través del despliegue o el repliegue de los saberes, y al mismo tiempo impone incluso su forma o su figura relativa.

El espacio de lenguaje, la episteme, que tiene varias denominaciones, al que a veces llama "saber fundamental del lenguaje", "orden mudo del saber", "red secreta", "*a priori* histórico", no es un fundamento de verdad ni un suelo de saber, sino un cimiento, un zócalo, un subsuelo, una napa arqueológica anterior a toda diferencia u oposición entre teoría y práctica. Se trata de la célebre tesis de Foucault: si se quiere oponer la práctica a la

especulación pura, de todas maneras ambas representan un único y mismo saber fundamental. En una cultura, y en un momento dado, nunca hay más que un suelo epistémico, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, de aquel que se manifiesta en una teoría, o de aquel que silenciosamente se pone en juego en una práctica.

El espacio de lenguaje no es el pensamiento del ser, es decir el pensamiento de una verdad o de una forma constituida, sino de una figura constituyente que deconstruye, casi como por adelantado, la primacía, la prioridad de la epistemología. No es *el* pensamiento, sino solamente un acontecimiento de pensamiento del lenguaje que se repite de modo terminante, que se reproduce siempre: la relación del estilo, del tiempo, y una ley del lenguaje que asegura justamente esa relación entre estilo y tiempo, que la vuelve constante.

Dicho de otro modo, en toda cultura, en toda época, en toda formación, existe siempre un sentido de los signos o una ley del lenguaje, existe siempre un juego de signos medido por el tiempo o conservado por la ley. Los signos pueden unirse al mundo como superficie textual, pueden separarse o retirarse del mundo para unirse a la escena representativa del orden de la enseñanza o de las ideas, pueden escapar a la representación para designar el afuera irreductible o expresar una profundidad finita. De todas maneras, la conjunción semántica de los signos se repite siempre *por* la ley del lenguaje. Lo que cambia de forma es solamente la conjunción semántica, pero ella misma no cesa de repetirse en la serie disyuntiva de los acontecimientos de pensamiento del lenguaje. Lo que varía de un espacio de lenguaje a otro, es solamente la función del signo, el emplazamiento del sentido, el estatuto de la ley, la forma de la conjunción, o quizá la figura de la disyunción.

El Renacimiento es un campo textual de signos seculares, naturales, opaco, según la ley de la semejanza. Y que hace que hablar no sea ver, sino esforzarse por leer el texto cifrado, simbólico del mundo, intentar señalar la semejanza con el texto del libro sagrado, es decir la diferencia sagrada en un sentido como en otro.

En segundo lugar, un estatuto, un sentido interno al signo, representativo, arbitrario, neutro, transparente según la ley del orden o de la diferencia con el libro sagrado..Y que hace que justamente hablar no sea ver, sino mirar a la distancia según la óptica reflexiva del poder de representarse, de juzgar, de poner en serie, de emplazar, de formar un cuadro representativo desplegado.

En tercer lugar, edad moderna: un sentido ya no interior sino un sentido exterior, o un afuera finito profundo exterior a la representación, o afuera del adentro pleno, transparente. Sentido profundo de los signos que marcan,

designativos, expresivos, según la ley del tiempo, de la diferencia inclusiva como ley de la significación representativa.

El tiempo, dice Foucault, es para el lenguaje su modo interior de análisis, no es su lugar de nacimiento. Lo cual hace que hablar no sea ver, sino elaborar las significaciones representativas, expresar organizaciones complejas, hasta descubrir sistemas estructurales como afuera mismo de dichas significaciones.

Dicho de otro modo, los espacios de lenguaje no se inducen ni se deducen entre sí, no deben describirse como una sedimentación natural de capas geológicas. Tampoco existe una geología de los saberes, pues cada espacio es un zócalo frágil, un cimiento insostenible, un subsuelo moviente, espacio condenado a zozobrar o a hundirse. La serie diferencial de los espacios de lenguaje es una serie de crisis, de rupturas, de extrañas roturas, de discontinuidades enigmáticas, de acontecimientos que surgen y que desaparecen de golpe sin ninguna evolución natural, sin ningún pasaje histórico regulado, sin ningún devenir dialéctico. La paradoja de la discontinuidad, la aporía de la mutación bruta se abre solamente hacia el enigma de la relación del acontecimiento de pensamiento del lenguaje, es decir de la episteme, con aquello que Foucault llama la erosión del afuera.

En efecto, ningún espacio de lenguaje puede dar cuenta de sí por sí mismo, dar razón de sí mismo, inscribirse en un principio de razones. Es por un afuera inaudito que un espacio de lenguaje surge y desaparece, expuesto a la erosión del afuera, a la presión subterránea que lo agrieta, lo fisura, lo fractura, produce su rotura o su desmoronamiento. Cada espacio de lenguaje, cada acontecimiento de pensamiento del lenguaje, cada zócalo epistémico, se abre y se cierra del afuera, y abre y encierra el afuera, el lenguaje otro del afuera. La abertura y el cierre del afuera, del espacio del afuera, es el juego secreto del surgimiento y de la desaparición de cada espacio, el juego de la maquinaria cultural de una época o de una edad.

Lo que se repite es la disyunción de la serie de los acontecimientos de pensamiento del lenguaje y del espacio del afuera. Ningún acontecimiento de pensamiento del lenguaje, ningún saber como despliegue o repliegue del acontecimiento, ninguna verdad fundadora consigue pensar o efectuar el afuera. El espacio del afuera, el lenguaje del afuera, el afuera del lenguaje, dice Foucault, no designa, y es aquello que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento.

Lo que la literatura busca agrupar en su movimiento de ascenso al ser bruto del lenguaje no es entonces ni la lengua, ni la organización del lenguaje, ni siquiera los espacios epistémicos del lenguaje, sino justamente el lenguaje del afuera como afuera del lenguaje.

Y el espacio del afuera tiene relación no solamente con la literatura, sino también con el acontecimiento genealógico de la historia de la locura. Acontecimiento de ese espacio del afuera que deshace, casi por anticipado, la conjunción inmemorial de los signos y del sentido según una ley epistémica de lenguaje. Acontecimiento en la alta Edad media, a fines del siglo XV, de un remolino abismal de fuerzas, de signos desempotrados, de afectos, de intensidades o de violencias. Acontecimiento de una demencia pura, insostenible, insoportable, pero que se anulará en la historia de la locura, la historia de la reserva infinita del saber inconmensurable, cerrado, del propio acontecimiento genealógico. La historia de la locura es la historia de la diferencia secular con el loco, de la diferencia exclusiva con el insensato, de la diferencia inclusiva con el enfermo mental, pues en el siglo XV, en la alta Edad media, se produce justamente este acontecimiento genealógico como acontecimiento siempre recubierto por la serie de las binaridades que constituyen la historia. Es un impulso irresistible, una potencia irreprimible que asciende, que estalla en un gigantesco delirio que invade todo, una erupción violenta de locura, con esa figura alucinatoria intensa y terrorífica.

En primer lugar, en la locura eruptiva, en el acontecimiento del espacio del afuera, en la explosión, en el estallido de la violencia, de la locura, la bestia domada, domesticada, adiestrada, socializada, vuelve, resurge, se impone, y se apropia del hombre. La locura es ya ese devenir bestia del hombre. Devenir que enjambra, que se multiplica, que se dispersa en una multiplicidad que Foucault llama multiplicidad de animales delirantes, que especifica esta multiplicidad. El estallido de la potencia liberada de toda diferencia sagrada, el devenir bestia, los devenires animales delirantes, borran los grandes nombres de Dios, del hombre, y no solamente las formas a las que se aplican. Es un borramiento que se volverá insoportable y que será justamente reapropiado en las formas fundadoras de Dios o del hombre, como formas fundadoras, o que se suponen fundadoras de los saberes. Pero cuando el hombre como nombre se borre en los devenires, los animales se volverán, dice Foucault, la naturaleza secreta del hombre.

Segundo punto. La irrupción de la bestia, la locura animal que explota, coincide con la explosión termodinámica de la Tierra, con la deflagración de la naturaleza, dice Foucault, con la dislocación de la potencia de la naturaleza. La tierra se incendia, vomita sus muertos y los huesos asoman de las tumbas en una catástrofe cósmica inaudita. Toda vida, dice Foucault, llega a la muerte.

Tercer punto. El anonadamiento del mundo, la potencia cósmica que se conjuga con la explosión de la Tierra o con la dislocación de la naturaleza, libera entonces aquello que Foucault llama el delirio de destrucción pura. Ese delirio es la exasperación extrema del devenir bestia o la intensificación de los devenires animales, es la intensidad violenta y salvaje que no cesa de ascender. Y Foucault insiste sobre el universal furor de los animales delirantes, el furor devastador de los animales con sus aullidos dementes, sus vociferaciones locas, sus bufidos vengativos, sus devoraciones voluptuosas, o sus carnicerías rojas.

Solo que Foucault no dice solamente que la historia de la locura es la historia del tiempo, de estos modos de integración, de diferenciación del tiempo como salida violenta del acontecimiento múltiple, multiplicado de la distancia irruptiva de la locura. No habla simplemente del tiempo como efectuador del olvido, ni siquiera del olvido del olvido. No habla del tiempo o de la historia de la locura como espacios simples de un poder de rechazo, de exclusión, de segregación, de un poder de apropiación o de reapropiación de la locura, de apresamiento de la locura según las figuras de dominio o de dominación, o según las formas fundadoras de saber. No habla del tiempo como de un poder de donde se extraería un saber, e incluso no se contenta con hablar del juego entre las estrategias y los archivos, del juego complejo de la cultura que necesitan las sociedades para sobrevivir.

Foucault no anula el acontecimiento genealógico de la locura, solo que tampoco se detiene en dicho acontecimiento. No se inscribe en él, no se contenta con registrarlo para acentuar justamente el estallido del sentido, la explosión, la dislocación, o los afectos del delirio de destrucción pura o de aniquilación que ascienden. Pues el acontecimiento, el acontecimiento genealógico de la locura que pertenece al espacio del afuera como afuera de los espacios de lenguaje, no es mudo. No se define por lo que pasa, sino que concierne por el contrario a lo que se produce en eso que pasa, es decir lo que se reproduce o lo que se repite. Dicho de otro modo, incluso antes de que se ejerza un poder para rechazar o anular el acontecimiento, reducirlo a lo que pasa, lo que ha pasado o lo que podría pasar, incluso antes de que un saber se retenga o se extraiga de ese poder para filtrarlo, solidificarlo, consolidarlo, el acontecimiento, ese acontecimiento del espacio del afuera repite él mismo para Foucault, extrañamente, un saber o un lenguaje. Es, en tanto que acontecimiento, el encubrimiento de un saber sepultado, o el precintado de un lenguaje perdido. Los animales delirantes son, dice Foucault, los elementos de un saber difícil, cerrado, esotérico. En ese saber

cerrado, conservado, detentado por los locos, se perfila, dice, lo que será la crueldad del acabamiento final. El saber cerrado y extraño del acontecimiento genealógico de la historia de la locura como acontecimiento del espacio del afuera es el saber de la potencia desencadenada de la locura, de la intensidad violenta del deseo. Y anuncia lo que Foucault llama la última dicha y el castigo supremo. Anuncia la catástrofe, el desplome fulgurante y el advenimiento, escribe Foucault, de una noche en la cual la vieja razón del mundo es engullida.

No se quiere saber nada de lo que sabe el loco, se quiere que el loco no pueda llegar a decir lo que sabe. Y es esto mismo lo que requiere el gesto del poder. Mediante la exclusión, el rechazo, la segregación del loco, se constituye el saber cerrado y extraño del acontecimiento de la locura como aquello que Foucault llama un saber prohibido, anterior al poder o al saber que se extrae de ese poder. Respecto del espacio del afuera y del lenguaje de ese espacio, el poder es ante todo el no saber radical del lenguaje, es decir la voluntad de ignorar el cuerpo de la locura.

Deleuze: Es perfecto, es perfecto. Evidentemente me parece una intervención muy notable, y que responde absolutamente a nuestro problema: ¿por qué razón Foucault da al lenguaje ese destino singular respecto de la vida y del trabajo? No deseo para nada hacer objeciones a la intervención de Comtesse, así como Comtesse no las ha hecho. Ustedes tienen los elementos, y es posible que algunos de ustedes tengan todavía otros más, no hay razón para que nos limitemos a dos hipótesis. La ventaja de la versión de Comtesse –todo el mundo habrá sido sensible a ello– es que respeta de un extremo al otro, o se presenta como respetando la letra de Foucault. Yo quisiera solamente hacer algunos comentarios para decir que a pesar de todo, de que escuché bien lo que dice Comtesse, mantengo la posibilidad de una hipótesis ampliada. Pero no para imponérselas, puesto que de todas maneras las dos hipótesis se encuentran. Es como una bifurcación. Sigo un poco el orden de lo que ha dicho Comtesse. Intento despejar los puntos, y señalo sobre cada punto el lugar en el que me bifurco respecto de lo que ha dicho Comtesse. Una vez más, no es en absoluto para prolongar la discusión, porque creo que lo que ha dicho Comtesse es lo mejor que podía decir, y lo que yo digo es lo mejor que puedo decir. Cada uno hace lo que puede. Queda en ustedes elegir o encontrar otra cosa. Una vez más, el mundo es amplio y hay todavía miles de otras cosas por encontrar.

El primer punto de la intervención de Comtesse consistió en retomar, con un rigor y una honestidad absolutas, y en aceptar el problema tal como yo acababa de plantearlo. Tú dijiste: "Y bien, partamos de este problema: ¿por qué este destino singular del lenguaje?". Por lo tanto, no hay aquí ninguna cuestión.

Segundo punto en la intervención de Comtesse. Consistió en señalar de inmediato que no era sorprendente que cuando Foucault invocaba la literatura lo hiciera por desprendimiento de la lingüística, puesto que la literatura captaba el lenguaje bajo una forma... forma es una mala palabra... bajo una potencia que no era de naturaleza lingüística. Principalmente la literatura no trataba el lenguaje desde el punto de vista de la designación, ni de la significación, ni siquiera –creo que estaba incluido en lo que dijo Comtesse– desde el punto de vista del significante. Pero nos recordaba la importancia en Foucault del término "un ser bruto del lenguaje". Sobre este punto estoy enteramente de acuerdo, puesto que incluso yo me proponía definir ese ser bruto del lenguaje independientemente de cualquier referencia a designación, significación, significante. Y por mi parte yo creía encontrarlo en esos vectores que tienden hacia un afuera del lenguaje.

Creo entonces que sobre este punto mi acuerdo con Comtesse era completo. Con un matiz. Yo comprendo muy bien que la literatura moderna no capte el lenguaje al nivel de los componentes lingüísticos y no lo capte al nivel de las significaciones. Pero cuando planteo la pregunta "¿y por qué no habría un ser bruto de la vida?", entiendo igualmente que un ser bruto semejante solo podría ser descubierto en desprendimiento de los organismos. Y que, así como el lenguaje desborda en la literatura la dimensión de las significaciones, el ser bruto de la vida del cual se ocuparía esta tercera, figura si existiera, desbordaría también la organización de la vida. Lo mismo para el trabajo.

Me parece entonces que este punto no resuelve todavía la cuestión de la hipótesis restringida o ampliada. ¿Por qué la vida no sería capaz de una operación semejante, extrayendo un ser bruto, tal como el lenguaje en la literatura?

Tercer punto fuerte de la intervención de Comtesse. Y esto pondrá en juego las diferencias entre él y yo que son seguramente significativas. Su tercer punto consistía en decirnos que no vayamos a creer que el lenguaje es una fuerza como las otras, o que el espacio del lenguaje es un espacio como los otros, o –y todo esto remite un poco a lo mismo en el punto en el que estamos–, que no vayamos a creer que es un estrato entre los otros.

Si hay entonces un destino del lenguaje, es porque de hecho –retomo una expresión de Comtesse– no es pasible de una geología. O bien es el zócalo de los zócalos. Es lo que quieran, pero no es *un* zócalo. Y no es un saber, nos dice. Puede ser entonces que la vida sea un saber, que el trabajo sea un saber, un saber-hacer, un saber-vivir, pero el lenguaje no es un saber, no es un saber marcado, es otra cosa, nos dice Comtesse. Y en su expresión más simple y menos lírica, Comtesse nos dice que es *la* condición de posibilidad de todo saber. Ni siquiera se puede decir que es una capa, un zócalo, es la condición de posibilidad de todo saber.

De acuerdo. Yo diría que sí, ¿por qué no? Diría que Comtesse seguramente tiene razón. Pero sucede que para mí –para mí– eso no agota la cuestión. No agota la cuestión porque "condición" tiene muchos sentidos. Incluso si esto no satisface a Comtesse, aunque pueda siempre corregir la expresión "condición de posibilidad" diciendo que "posibilidad" era una palabra dicha a las apuradas, yo digo que cualquiera sea el sentido o la precisión que le demos a la idea de que el lenguaje no es un saber, sino la condición –digamos– de posibilidad de todo saber, eso no explica mi problema, no resuelve mi problema desde el punto de vista de la hipótesis ampliada. Pues desde el punto de vista de la hipótesis ampliada con la que sueño, "condición" es como "finitud". Quiero decir que hay muchos sentidos para "condición", tal como hay muchas raíces de la "finitud". Si empleo la expresión "razón suficiente", aproximadamente como un equivalente de "condición" en filosofía, me acuerdo inmediatamente de un gran texto de Schopenhauer que se intitula *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*[8]. Entonces, condiciones hay muchas. Al escuchar a Comtesse admito perfectamente que el lenguaje es la condición de todo saber. No sé si estoy convencido de ello, pero no es mi parecer lo que cuenta. Comprendo lo que quiere decir. En cambio, no comprendería si se me dice que condición de posibilidad agota todos los sentidos de la palabra "condición".

Si retomo la lista de las *ratio*, por ejemplo en Schopenhauer, veo que hay una *ratio* llamada en latín *cognoscendi*. Una razón de conocimiento, una condición de conocimiento. No es lo mismo, pero digamos una condición de saber. Pero también hay una *ratio fiendi*, una condición de devenir. Y hay también una condición *agendi*, una condición de hacer. A este nivel vuelvo a encontrar mi problema. Puedo conceder a Comtesse todo lo que

[8] Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813.

pretende sobre un privilegio del lenguaje o un destino singular del lenguaje. Digo solamente que eso no descarta mis dudas… no mis dudas, al contrario, mis impulsos, hacia una hipótesis ampliada. Pues si es cierto que el lenguaje es o puede ser llamado condición de posibilidad de todo saber, ¿no es la vida, dado que el saber no es solo dicho y hablado, una *ratio fiendi* de todo saber? ¿Y no es el trabajo condición o *ratio agendi* de todo saber? De modo que en la medida en que habría una triple raíz de la condición, podría decir de las otras dos potencias, vida y trabajo, exactamente lo que Comtesse ha reservado para al lenguaje. Con esta simple restricción, claro está: no es en el mismo sentido de la palabra "condición".

Una vez más, no estoy diciendo que soy yo el que tiene razón. Digo que veo la posibilidad de mantener una hipótesis ampliada.

Cuarta observación, que confirma la precedente, y que toca lo que llamo diferencias esenciales entre la lectura de Foucault que hace Comtesse y la mía. Comtesse ha retomado con gran exactitud en varias ocasiones, e incluso hizo de ello un momento muy brillante de su intervención, una especie de letanía "hablar no es ver". Y en cada ocasión mostró por qué hablar no es ver. Pero se ve bien cómo solapadamente… en fin, me da miedo decirlo así, no lo hace quizás solapadamente… En todo caso, yo veo bien cómo cada ocasión era una manera de expulsar el ver. Comtesse decía, por ejemplo, que hablar no es ver. Y es muy correcto, muy interesante eso. Pero en cada ocasión se trató de una manera de sobredeterminar el hablar. En cuanto a la potencia de ver, Comtesse no ha reconocido –lo he escuchado bien– ningún dominio y ninguna fuerza particular.

Creo que se puede leer perfectamente a Foucault de esa forma. Por mi parte, he propuesto desde el comienzo una interpretación completamente distinta de "hablar no es ver". De este modo Comtesse ha vuelto a poner radicalmente en cuestión todo lo que hemos hecho, toda mi interpretación del primer trimestre. No veo en ello ningún inconveniente, siempre les dije que si prefieren otra lectura, la tomen. Pero en fin, creo que al nivel de este cuarto punto la verdadera diferencia entre mi lectura y la de Comtesse pasa por: ¿qué quiere decir "hablar no es ver"?

A mi modo de ver –pero esto ya sería darme demasiado la razón– Comtesse ha dado una interpretación de "hablar no es ver" que conviene mucho más a Blanchot que a Foucault. Pero no estoy seguro. En todo caso, dio una interpretación muy blanchotiana de "hablar no es ver". Yo creo en la irreductibilidad del "ver" en Foucault. Y entonces esto me confirma que el lenguaje no tiene destino singular. O más bien, que todo tiene un

destino singular. El lenguaje tiene un destino singular porque "ver" tiene un destino singular.

Y luego, el que a mi modo de ver es el último punto, pero que es complejo. Es complejo porque me he encontrado por momentos confundido, aunque Comtesse, me atrevo a decirlo, ha caído bien parado. Comtesse nos ha dicho que la verdadera razón del primado no era solamente que el espacio del lenguaje es el único en ser condición –una vez más, acabo de decir que esto no me parece evidente, que depende del sentido de "condición"–. En su último punto, en lo que fue el punto más largo de su intervención, fue más lejos. Nos ha dicho no solamente que el espacio del lenguaje es el único en ser condición, sino que tiene este privilegio porque es el único en estar en relación con el afuera, con eso que Foucault llama el afuera, con esa especie de potencia que no hemos visto todavía –la hemos abordado pero todavía no hemos investigado bien a qué remite. Pero uno siente –y supongo que Comtesse estaría completamente de acuerdo– que el afuera no tiene nada que ver con el mundo exterior. Es una enésima potencia. Y Comtesse nos dice que es el espacio del lenguaje, o bien el lenguaje en su potencia, lo que constituye el espacio del afuera. En otros términos, es por allí que pasa la verdadera confrontación con el afuera, o allí se encuentra el vínculo privilegiado con el afuera.

Nuevamente entiendo lo que dice Comtesse, pero en virtud de mis observaciones precedentes no veo por qué concluye esto. No veo por qué la vida no tiende a un espacio completamente vectorizado hacia y sobre una relación con el afuera. No veo por qué no hay un afuera de la vida tanto como un afuera del lenguaje. Y sería entonces, como tan bien dice Comtesse, una vida del afuera, así como hay un lenguaje del afuera.

Quizás habría que aplazar esto hasta el momento en que lleguemos a esa noción de afuera como potencia última. Pero en fin, no me parece en absoluto evidente sobre todo que a fuerza de querer mostrar que el lenguaje tejía ese espacio del afuera y confrontaba el afuera en su espacio, Comtesse haya hecho irrumpir el problema de la locura. Del cual se puede pensar, como mínimo con razón, que recorre toda la obra de Foucault. Ahora bien, lo que a pesar de todo me impresionó es que cuando Comtesse nos habló de la locura, no cesó de convocar, de invocar la naturaleza, la vida, la bestia, para dar cuenta de lo que él mismo llamaba esa explosión de la locura, es decir esa razón más allá de toda razón. Por supuesto que se mantuvo en pie, dijo que todo eso formaba parte del lenguaje del afuera. Pero vuelvo a empezar: ¿por qué decir eso? ¿O por qué decir solamente eso? ¿Por qué

hacer todo el tiempo como si la vida bajo sus formas exacerbadas perteneciera al lenguaje del afuera, sin afirmar al mismo tiempo que el lenguaje del afuera pertenece a lo más profundo de la vida? Si no fuera así, ¿por qué Comtesse tuvo necesidad de hablar de una verdadera explosión de la naturaleza? Él podrá muy bien decir que todo eso es todavía palabra del afuera. Pero no veo por qué considerar que el proceso de la locura pase o encuentre en el lenguaje un destino singular, y no encuentre en la vida y el trabajo un destino singular.

Me parece que no. Y vuelvo sobre esto, que es casi mi reacción esencial a lo que dijo Comtesse: él pretende un solo sentido para una palabra como "condición", pretende un solo sentido para una expresión como "más allá de toda condición". Pero las condiciones son múltiples. Una vez más, hay una condición del trabajo, una condición de la vida, tanto como una condición del hablar. Y también hay un "más allá de condición" muy, muy diferente.

Comtesse ha sido bastante lírico, y lo ha hecho muy bien, yo no sabría, no me atrevo. Pero si toman la experiencia, lo que sentimos de la locura cuando sentimos que nos concierne, cualesquiera sean nuestras aventuras individuales, ¿no ven que no concierne solamente al lenguaje, en cualquier sentido que lo tomen, incluso en el sentido de ese poder profundo que nos atraviesa y del que hablaba Comtesse, sino que la vida también nos atraviesa, y que hay un vitalismo de la locura, y un trabajo de la locura, tanto como hay un lenguaje de la locura?

Quiero decir –y aquí caigo en banalidades– que si tuviera un único reproche que hacerle a Comtesse, sería un reproche muy modesto el que le plantearía. Hay algo más bello que la locura: el que sale de ella. Y es allí que está la vida, el lenguaje y el trabajo. De lo contrario, lo que la locura tiene para enseñarnos no es gran cosa, es algo muy irrisorio. La grandeza comienza a partir del momento en que ustedes salen. ¿Y cómo se sale? ¿Y cómo se manifiesta cuando va mal? ¿Cómo se manifiesta cuando va mejor? Es evidente que ya se manifiesta, desde afuera, en un registro muy llano, en cierta manera de hablar. Sí, es verdad. Tienden vectores en todo el lenguaje, quieren llegar a un afuera del lenguaje. Pero resulta que falla, resulta que todos vuestros vectores se quiebran, que están afásicos, tartamudos... No pasa nada, no pasa nada... Los vectores se convierten en mermelada, en jarabe. ¿Pero qué pasa también? Cuando sucede algo así en la potencia del lenguaje, sucede también al lado, cuando intentan fabricar un objeto, escribir una página. ¿Cómo pretenden distinguir el ser bruto del trabajo y el ser bruto del lenguaje? ¿Han visto alguna vez una escritura esquizofrénica? Supongo

que la han visto. Si han visto cómo es atiborrada una página, ¿han visto el dolor, la especie de dolor que supone eso, esa especie de atiborramiento, como si uno quisiera hacer entrar cosas en una caja? "Atiborramiento" se emplea para indicar algo que concierne al lenguaje en la esquizofrenia: la página atiborrada del esquizofrénico. Pero si el esquizo toma un objeto, pretende fabricar algo, su producción también es atiborrada. Uno de los textos más bellos de Michaux es la descripción de una mesa fabricada por un esquizofrénico[9]. La mesa estaba atiborrada. La mesa que no termina, en la cual siempre hay un añadido sobre un añadido, etcétera. ¡Qué dolor hay en esta especie de añadido! Y la vida... ¿qué es de la vida en la locura?

No hablo en absoluto de todo lo que Comtesse dijo sobre la bestia y el devenir-animal, puesto que son cosas en las cuales Félix Guattari y yo hemos participado. Pero cuando hablamos de devenires-animales –lo que Foucault no hace, por otra parte– que atravesarían la locura y la esquizofrenia, creo que los ligábamos fundamentalmente a una potencia de vida, que era la vida en la esquizofrenia, que era algo indisociable de la naturaleza, de la vida, del lenguaje. Comtesse ha hecho entonces un replanteamiento que me parece sorprendente: en el momento en que estaba más lírico, hundido en la explosión de la naturaleza, derrumbe de la vida, etc., nos explicaba que a pesar de todo, todo eso pasaba por el espacio del lenguaje.

Retomo siempre mi observación. Comtesse tiene razón, pasa por el espacio del lenguaje desde el punto de vista, digamos, de la condición de posibilidad. Pero pasa por el espacio de la vida desde el punto de vista de la *ratio fiendi*, de la condición de devenir. Y pasa por el espacio del trabajo desde el punto de vista de la *ratio agendi*, de la condición del hacer. Ahora bien, ustedes saben, el loco no es alguien que habla, no es alguien que persigue una experiencia con la palabra. Es alguien que está arrojado en una experiencia dolorosa relativa a la vida, al trabajo y al lenguaje.

En nombre de estas observaciones, y sin discutir nada de lo que ha dicho Comtesse, que me parece de una calidad muy alta, digo que tienen ahora los datos de dos hipótesis posibles a este nivel de *Las palabras y las cosas*. Evidentemente de cierta manera Comtesse tiene razón, porque es un hecho que Foucault reserva al lenguaje ese destino singular en este texto. Si yo buscara no discutir lo que ha dicho Comtesse, sino salvar también mi hipótesis ampliada, lo cual por otra parte intento hacer, sería preciso

[9] Cf. Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit*, Gallimard, París, 1978, p. 156.

que invoque otros textos que no forman parte de *Las palabras y las cosas*. Pero Comtesse se ha permitido también hacer uso de manera abundante de la *Historia de la locura* para esclarecer este problema. Yo invocaría todos los textos de Foucault en los que me parece que no se ha reparado tanto y que dan testimonio de una especie de vitalismo muy profundo. Y es por eso que en cada ocasión que tuve he subrayado la importancia de los textos sobre Bichat, sobre la vida y la muerte en Foucault. Por ejemplo, el gran texto que termina con: "Es un vitalismo, sí, pero un vitalismo sobre fondo de mortalismo"[10]. Lo que les conté, lo que sentí la necesidad de contarles la última vez sobre el libro de Bichat nos situaba, si ustedes quieren, en una región donde la potencia de vida se confrontaba a la muerte de una manera muy reservada respecto del lenguaje. No pasaba por el lenguaje, era más bien al revés: el lenguaje pasaba por esa región.

Pero todo lo que quería decir es que se encuentran entonces ante las dos hipótesis. Lo que nos queda por hacer, creo, es terminar con mi hipótesis ampliada para recuperar el acuerdo unánime, puesto que las dos hipótesis al menos tienen casi los mismos resultados. A saber: el surgimiento de una nueva forma que ya no es ni Dios ni el hombre.

Eso es lo que nos queda por hacer. ¿Lo hago ahora y ya terminamos, o quieren un pequeño descanso? ¿Terminamos y no hablamos más de esto? ¿Nadie tiene algo que decir? Es complicado... En fin, me gusta porque es complicado pero no concierne a lo esencial... Podríamos llegar a un arreglo Comtesse y yo. Yo le concedería un poco de su hipótesis restringida, y él un poco de mi hipótesis ampliada... Pero no le gustan los compromisos. En fin, no es grave.

Bueno, entonces solamente meditamos. Dos minutos de meditación... En silencio, en silencio... Es formidable el silencio. ¿Cuándo es que uno puede callarse? Había un profesor de economía política en el siglo XIX... no, al comienzo del XX, que hacía cursos cada vez más cortos y muchos silencios cada vez más largos [*risas*]. Era formidable [*silencio de 8 segundos*]. Yo nunca escuché a Lacan... en fin, sí lo escuché, pero fuera de la capital... Pero me han dicho que Lacan hacía una especie de silencio enorme, enorme, enorme entre dos frases. Está bien, pero hay que saber hacerlo, tiene una técnica [*risas*]... Es todo técnica, es muy difícil, muy difícil [*silencio de 22 segundos*]. Un ejercicio de silencio antes de las vacaciones... ¿Pero ven? Es tan extraño el silencio que hace falta que yo parlotee un poco [*risas*]. Sería un buen

10 Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 207.

problema, un problema de D.E.A[11]: ¿en qué sentido hablar es una agresión al otro? Es una agresión. Por ejemplo, las estupideces: si me hablan antes de que haya tomado el café de la mañana, es una agresión [*risas*]. ¡Terrible agresión! Es como si me clavaran una aguja en el cerebro. Por el contrario, hay personas que se levantan balbuceando... bla, bla, bla...

Intervención: Los niños.

Deleuze: ¿Los niños? Debe haber niños que se levantan silenciosos, ¿no? En fin, eso se puede arreglar, se puede darles un golpe [*risas*]. Un curso solo funciona porque es una violencia. Un curso debe ser una violencia para el que habla y una violencia para los que escuchan. Quiero decir que es tanto mejor callarse [*silencio de 10 segundos*]. Por eso pregunto: ¿continuamos? Bueno, vamos.

Quisiera realmente vulgarizar el superhombre. En efecto, creo que es una noción grotesca si no se añade que el superhombre es algo simple, verdaderamente muy simple. Hay un error en creer que el superhombre es un espléndido advenimiento que hace que los viejos problemas sean liquidados. ¡En absoluto! Fuerzo un poco los textos de Nietzsche, pero no importa. Como Nietzsche no se ocupa de esto, se puede forzar un poco. El superhombre tiene también todo su barro, todo su... no sé qué decir... toda su mala hierba. No hay que creer que todo es bueno. No todo era bueno bajo la forma de Dios, no todo era bueno bajo la forma del hombre, tampoco todo es bueno bajo la forma del superhombre. No hay que creer que el superhombre surge con los problemas resueltos. Toda la edad del hombre tuvo que debatirse con los restos de Dios, lo que Nietzsche llama el último Papa. La edad del hombre es inseparable del último Papa. Es decir que no está tan resuelto, la lucha continúa. Y me parece –aquí habría que releer muy de cerca, quizá tengamos tiempo si terminamos con Foucault– que si tomamos en cuenta los textos de Nietzsche, el superhombre tiene que ver con lo que llama a veces el último hombre, y otras veces los últimos hombres. Y que entonces, bajo cada forma, hay siempre una especie de agitación muy grande. De modo que esto me ayuda a decirles que no esperen que el superhombre sea prodigioso. Es otra cosa. Razón de más para intentar decir lo que es.

"Superhombre" no es una palabra que Foucault emplee con frecuencia, y cuando la emplea la remite explícitamente a Nietzsche, no la toma por su cuenta. Pero lo que Foucault toma efectivamente por su cuenta es "una

[11] Siglas de *Diplôme d' études approfondies*, diploma de estudios especializados.

forma del porvenir", que ya no sería ni Dios ni el hombre. Entonces por comodidad, y en virtud del conocimiento perfecto que Foucault tiene de Nietzsche, hablo para ir más rápido del superhombre.

Tengo una primera dimensión del superhombre. Vemos una primera fuerza constituyente del superhombre: es la fuerza de agrupamiento o del ser del lenguaje en el momento en que la literatura se desprende de la lingüística en el sentido que acaba de precisar Comtesse. La literatura deviene desde entonces una fuerza real. No vuelvo sobre eso.

Y añado únicamente entonces, en función de mi hipótesis ampliada: supongamos –queda en ustedes juzgar– que la vida sea capaz de tal movimiento, de un agrupamiento de un ser bruto de la vida por desprendimiento de la biología. Ven que es nuestra hipótesis ampliada: digo que del mismo modo que la fuerza agrupada del lenguaje salta a la literatura, que se desprende de la lingüística, la fuerza de agrupamiento de la vida salta de la biología, se desprende de ella, salta a la biología molecular.

Me dirán que la biología molecular es algo abstracto... En fin, ¿qué tiene que ver con el superhombre? ¿Se trata entonces de una interpretación cientificista del superhombre? No, sería estúpido hacerme decir eso. Tomo "biología molecular" no simplemente como una ciencia, ni siquiera como un saber, sino como conllevando una evaluación completamente nueva de la vida. Aunque implique una ciencia, no se reduce a una ciencia. Diría que es realmente el descubrimiento de lo que se puede llamar un código genético. ¿Qué es el descubrimiento de los códigos genéticos? Es un salto fuera de la biología, se desprende de la biología. Así como el ser bruto del lenguaje saltaba fuera de las designaciones, significaciones, el código genético y los componentes de cadenas genéticas se desprenden del problema de la organización, del problema del organismo. Es una biología *molecular*. Pero es también toda una evaluación completamente distinta de la fuerza de la vida. La vida se agrupa en un ser bruto, un ser bruto de la vida, que está hecho de las cadenas del código. Y que más aún, no son constituyentes de la vida del tipo células o microcélulas, como si se tratara de constituyentes del lenguaje del tipo fonemas, sino que son verdaderamente un afuera de la vida. Es la vida que descubre su afuera.

Ustedes me dirán que solo pueden comprenderlo científicamente si son biólogos. Pero puedo comprenderlo de otra manera. ¿Por qué hay efectivamente un ser bruto de la vida? Sucede que todos los esquemas de evolución han cambiado o están cambiando fundamentalmente. ¿Cuál es uno de los esquemas profundos de la evolución en el siglo XIX? Es esencialmente la

evolución que va de lo menos diferenciado a lo más diferenciado. Saben que la biología molecular considera esquemas de evolución de una naturaleza completamente diferente. A saber, que van de una línea diferenciada a otra línea igualmente diferenciada, o que van de una línea más diferenciada a una línea menos diferenciada. Es decir evoluciones colaterales, lo cual es ininteligible para el siglo XIX, o incluso evoluciones retrógradas.

¿Qué quiere decir esto? Es toda la corriente de las experiencias actuales de las que dependeremos todos. Las experiencias en las cuales la evolución encuentra un agente privilegiado, un destino singular en el virus. A saber: un virus que puede transportar un fragmento de código hacia líneas de un código completamente distinto. Por ejemplo, un fragmento de código de babuino será transportado a la cadena genética del código del gato. Ese es el tipo de evolución colateral que ocurre por intermedio de un virus. Que no es un traductor, esto es esencial. El virus no traduce un fragmento de código a otro código, hace algo mejor. Si fuera una traducción, pertenecería todavía a la vieja biología. El virus efectúa una captura de código, de un código distinto, en un código dado.

Aquí vemos aparecer entonces la idea, la vaga idea de una especie de ser bruto de la vida. Es lo que hace decir a Jacob, en *La lógica de lo viviente*, que esta es la manera moderna de reconstituir –cito de memoria– "los amores abominables caros a la Edad media"[12]: el hombre y el babuino, el conejo y… no sé qué… Pero el ejemplo que me parece siempre el más bello es el de la avispa y la orquídea. ¡Por Dios que esas dos criaturas no tienen nada que ver! ¡Y una captura un fragmento de código de la otra! Entonces esto va de lo vegetal a lo animal, de lo animal a lo vegetal. Y es aquí donde yo vería una especie de equivalente de un ser bruto de la vida, con la biología molecular como saber correspondiente.

Y así como es preciso, para que la vida se agrupe de este modo, que se desprenda de la biología y salte a otro elemento, a algo que es la biología molecular, lo mismo diría para el trabajo. Para ir muy rápido, todos sabemos hoy lo que es un ser del trabajo, un ser bruto del trabajo: son las máquinas llamadas de tercera generación.

¿Qué correspondía a la época clásica, a la época de Dios? Es fácil, me avergüenzo incluso de lo que digo. A la edad clásica corresponden las máquinas simples y los mecanismos de relojería. Eran los instrumentos de Dios, eran las máquinas de Dios. Dios era probado por el movimiento de

12 François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, pp. 312-333.

relojería. Exagero, pero en fin... no importa, corrijan ustedes mismos. La época humanista ha sido la época de la finitud, con las máquinas energéticas del tipo de la máquina a vapor. Las fuerzas en el hombre se repliegan sobre las fuerzas del afuera que son fuerzas de finitud. Es la gran edad de la termodinámica.

¿Qué hacen las máquinas de la tercera generación? Son las máquinas cibernéticas y las máquinas informáticas. Por poco que sepan –y yo también– sobre esas máquinas, ¿es exagerado decir que son la prefiguración de un ser bruto del trabajo? Son el vector a través del cual el trabajo se encuentra confrontado con su propio afuera. E implica un desprendimiento respecto de la economía y respecto del trabajo humano, exactamente como la biología molecular implica un desprendimiento respecto de la biología, exactamente como la literatura moderna, en el sentido de Foucault, implica un desprendimiento respecto de la lingüística.

Les decía que encontrarán siempre el mismo esquema al nivel de mi triple raíz. Encontrarán la revancha de la literatura contra la lingüística. Pero también la revancha del código genético contra los organismos. Gran revancha de los virus. El superhombre y sus virus... ¡Es espantoso eso! Pero hay virus buenos, el problema es domesticarlos. Y luego la revancha del silicio contra el carbono. El trabajador humano es a base de carbono, como su organismo. Las máquinas de tercera generación no. Y les decía que este es un problema que me gusta mucho, quizás tengamos tiempo de volver sobre él, es un problema apasionante: ¿por qué la vida ha pasado por el carbono? ¿Por qué no otra cosa? ¿Por qué no el silicio, que tenía propiedades maravillosas? Se nos dice que el silicio no podía funcionar. Sin embargo, el silicio tenía sus ventajas. Una vida protegida por el silicio, indexada sobre el silicio, era una maravilla, pero no era estable. Esto es lo que se nos dice. No quita que el silicio encuentre su estabilidad al nivel de las máquinas de tercera generación. Revancha del silicio sobre el carbono, que es quizá la más importante de las revanchas. Es por eso que insisto tanto en mi triple raíz.

Diría entonces que el superhombre no es complicado, es aquel que afronta esta triple raíz nueva, es aquel que afronta esta triple nueva fuerza: la fuerza de los agramaticales en el ser agrupado del lenguaje, la fuerza de las cadenas genéticas en el ser agrupado de la vida, la fuerza del silicio en el ser agrupado del trabajo.

Para terminar, mi única pregunta es si esto autoriza, por vago que sea, el anuncio de una nueva forma. Sí. En efecto, las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas. Estas fuerzas ya no son las de la finitud ni

las de la elevación al infinito. A falta de algo mejor, les proponía llamarles las fuerzas de lo finito ilimitado. Las fuerzas de lo finito ilimitado se definirían o se caracterizarían así: es cada vez que hay una situación de fuerzas en la cual un número finito de componentes da un número ilimitado de combinaciones. No vayan a creer que esto quiere decir que todo depende de una combinatoria. La combinatoria es un caso especial de esta situación de fuerzas.

¿Y cuál sería la operación fundamental de esta confrontación de las fuerzas en el hombre con estas nuevas fuerzas? Puesto que teníamos despliegue y pliegue, les decía que no nos resistamos, que le llamemos sobrepliegue. ¿Y qué sería el sobrepliegue? Sería un pliegue muy especial, que la época del siglo XIX no podía prever, que es exactamente el pliegue *sobre* el afuera, el pliegue *sobre* esa línea del afuera de la acabamos de hablar, de volver a hablar hoy, y que no hemos abordado realmente todavía.

¿Y cómo vería yo el sobrepliegue? Sería esta operación que vimos la última vez cuando invocaba principalmente el propio término de Burroughs en sus métodos de sobreplegado operados sobre el lenguaje. Sería el problema fundamental de las cadenas en el código genético, que es un problema de cómo se pliegan y cómo se repliegan. ¿Qué es lo que hace que una cadena se pliegue en tal momento? Lo tienen incluso en cualquier libro de divulgación sobre el código genético: la fórmula en el dominio de la biología molecular, el caso típico del sobrepliegue, de lo que llamo el sobrepliegue, es la doble hélice de Watson, fue la base de la biología molecular. Ya después de Watson, y no hace mucho tiempo, se han desarrollado todos esos problemas de plegados, de sobreplegados de la cadena, puesto que todo depende precisamente de ese plegado. Y luego las posibilidades que presenta precisamente el silicio de plegar lo que se llama memorias y de sobreplegar memorias sobre un espacio microscópico.

Podría entonces fundamentar esta hipótesis –y voy muy rápido porque es solo una hipótesis– de un mecanismo de sobrepliegue, como distante a la vez del pliegue y del despliegue. Creo que podría fundarla de muchas maneras... La señalo al pasar, aunque podamos volver sobre ella más tarde. Si me conceden esto, se define un nuevo conjunto de fuerzas, un nuevo complejo de fuerzas en el hombre/fuerzas del afuera. Es evidente que de allí deriva otra forma, que ya no es ni Dios ni el hombre.

Pero una vez más, no hay nada que lamentar, ni nada por lo que regocijarse. No hay mucho para regocijarse porque nuestra felicidad no la hará el silicio, ¿no? No hay tampoco nada que lamentar. Cuando las

personas dicen que hay que tener poco corazón para tocar al hombre... No hay que exagerar. En primer lugar la forma-hombre no es el hombre. Y además en el fondo no ha sido muy buena. Si se puede cambiar un poco la forma, no está mal. Quiero decir que el hombre no ha existido muy bien bajo la forma-hombre. Tampoco ha existido muy bien bajo la forma-Dios. Y no digo que existirá muy bien bajo la forma-superhombre, ¿no? Sus alianzas monstruosas con el silicio nos dispensan de eso. Y ya sus alianzas con el ser del lenguaje no son siempre una alegría, pasarán también por la locura.

¿Pero qué se puede decir sobre esta forma-superhombre? Tomo un texto, realmente uno de los textos más bellos que existen. Hubiera podido buscarlo en Nietzsche, pero lo tomo de otra parte, lo prefiero porque es más claro. Iré rápido. Esto podría ser el superhombre: *Carga con la humanidad*. Es decir, carga con las formas en el hombre. *Carga con la humanidad, incluso con los animales*[13]. Diría que la versión científica de "cargar incluso con los animales" es el código genético. Que un virus celebre nupcias con el babuino, el conejo, etc. Pero un virus controlado, ¿no? "Carga incluso con los animales". Es muy simple, eso es el superhombre. Y en lo que respecta a Francisco de Asís, esto tiene una enorme importancia en la historia del cristianismo. Francisco de Asís ya estaba quizá cargado incluso con los animales. No es casualidad que pasara por el idiota del pueblo. Era el loco del cristianismo. ¿No fue una de las primeras aproximaciones del nuevo hombre, del superhombre? Carga incluso con los animales.

Y luego continúa: *si lo que trae de allá tiene forma, él da forma; si es informe, da lo informe*[14]. Retengo como segundo carácter: *si es informe, da lo informe*. Y digo que el superhombre es muy simple: es el hombre que carga con las rocas del mundo. Pero el hombre que carga con las rocas se hizo hace mucho tiempo, ¿no? ¿Qué es la roca? La roca es el dominio del silicio, es lo inorgánico. El hombre cargado con lo inorgánico. Carga incluso con las rocas. Son sus esponsales con el silicio. Hace mucho tiempo que tenemos algo que ver con el silicio.

Y luego, continúa el texto, *hallar una lengua*. ¿Lo ven? Primer tema: *Carga con la humanidad, incluso con los animales*. Segundo tema: dar forma si lo que se trae es forma, pero dar lo informe si es informe. Carga con las

[13] Arthur Rimbaud, Carta a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871.

[14] *Idem*.

rocas. Tercer tema: *hallar una lengua*. Ni el discurso clásico, ni la lingüística hallan una lengua. Hallar una lengua es hacer literatura.

Cargar con el ser del lenguaje, cargar con el ser de la vida, cargar con el ser del trabajo. Este texto es la gran carta de Rimbaud a Paul Demeny del 15 de mayo de 1871.

Diría entonces que en este momento puedo concluir que el superhombre no designa otra cosa que la tercera forma que surge cuando cambia el compuesto de las fuerzas. La forma-Dios respondía a cierto compuesto de fuerzas. La forma-hombre corresponde a cierto compuesto de fuerzas. La forma-superhombre corresponde a un tercer compuesto de fuerzas. Que una vez más, no agota todo. Hacer la lista infinita de las fuerzas según las civilizaciones, los períodos, etc., es muy interesante. Habría que poder hacerla. En todo caso, Foucault considera estas tres formas.

Quedaría remontarse ahora a un dominio que en apariencia sería menos susceptible a este nuevo compuesto de las fuerzas. A saber, el propio dominio del derecho. Pues contrariamente a lo que se nos dice sobre los derechos del hombre, hace ya mucho tiempo que la evolución del derecho pasa por otra parte. Y es muy profundo, porque las personas que reivindican los derechos del hombre, no saben muy bien lo que ha pasado en el dominio del derecho.

Aquí también retomo la letra de Foucault, y digo que si intentamos resumir en una palabra la evolución del derecho desde fines del siglo XIX hasta hoy, consiste en considerar que el sujeto de derecho ya no es la persona en el hombre, sino lo viviente en el hombre. Y se puede decir que si hay algo que testimonia en favor de una desaparición de la forma-hombre, se encuentra allí donde uno cree que subsiste. Los que tienen derechos en el hombre ya no son las personas, son los vivientes. ¿Es cierto esto acerca de la evolución del derecho? ¿Qué quiere decir que el verdadero sujeto de derecho ha devenido lo viviente y no el hombre?

Y quizás ya no sea el derecho el verdadero objeto de lucha. El verdadero objeto de lucha es liberar la vida en el hombre, liberar el lenguaje en el hombre, liberar el trabajo en el hombre. Liberar la vida en el hombre, mientras que durante todo el siglo XIX la forma-hombre fue, una vez más, una manera de aprisionar la vida. Cuando hablo de un vitalismo de Foucault, quiero decir que desde el final de *La voluntad de saber* aparece un gran llamado sobre este tema: ¿cómo liberar la vida en el hombre? Y por supuesto, es el hombre el que puede liberar la vida en el hombre. El derecho y la lucha política no se confunden, pero tienen un mismo suelo

en común, en la medida en que el derecho tiene cada vez más tendencia a tomar por sujeto no a la persona humana sino a la vida, al viviente, y por otra parte la lucha política, volviéndose contra el derecho, tiene cada vez más por objeto liberar la vida en el hombre.

Esto es lo que nos ençontraremos después de las vacaciones. Es todo, que descansen mucho.

Clase 10
Fuerzas y formaciones jurídicas. Soberanía, disciplina y control.

8 de abril de 1986

Lo que habíamos intentado esclarecer, en un período muy corto, una vez dicho que Foucault sólo considera períodos históricos cortos, era la sucesión de tres formas: la forma-Dios, correspondiente a la Edad clásica, la forma-hombre, correspondiente al final del siglo XVIII y el siglo XIX, y una forma que por comodidad y en razón de las alusiones de Foucault, llamábamos, en referencia a Nietzsche, la forma-superhombre o la forma de un porvenir próximo.

Y recuerdan que todo nuestro tema es, una vez más, que esta historia del superhombre no es en absoluto ni tan grotesca ni tan complicada como se la presenta, que quiere decir algo muy, muy preciso. A saber, que de todas maneras las formas Dios, el hombre, el superhombre, etc. son la expresión de relaciones de fuerzas determinables. De modo que nuestro título general podría haber sido: "Cuando las fuerzas *en* el hombre entran en relación..." Con puntos suspensivos, puesto que los puntos suspensivos remiten a una variable: cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas provenientes del afuera. Según la naturaleza de las fuerzas del afuera el compuesto de las fuerzas –que es siempre una forma– será en un caso la forma-Dios, en otro caso la forma-hombre, en otro caso lo que llamaremos la forma-superhombre.

Y la última vez habíamos intentado precisar mucho esta forma Superhombre como forma del porvenir, y habíamos llegado a la idea de que la forma-superhombre derivaba de una relación de fuerzas. ¿Cuál era? Las fuerzas *en* el hombre –ven que no es un monstruo el superhombre– liberan, en el propio hombre, un ser de la vida, un ser del lenguaje, un ser del trabajo. No vuelvo entonces sobre esto. Pero habíamos intentado decir en qué un ser del trabajo era, de cierta manera, el silicio; un ser del lenguaje era, de cierta manera, lo que llamamos literatura en el sentido moderno del término; y un ser de la vida era, de cierta manera, lo que llamábamos el código genético, con una concepción completamente nueva de la biología y de la vida misma.

Bueno, aceptamos esto, a menos que haya razón para volver sobre algunos puntos. Ustedes me dicen. Por mi parte, ya estoy listo. ¿No hay razón para volver?

Había hecho alusión muy rápidamente a un gran texto de Rimbaud, que de cierta manera coincide fuertemente con los grandes textos de Nietzsche en este aspecto. Es el texto en el que Rimbaud bosqueja el hombre del porvenir, de la gran carta a Demeny, comúnmente llamada la *Carta del vidente*[1]. Es un bello término "vidente". ¿Qué nos dice la *Carta del vidente*? Hay un parágrafo, que encontrarán en cualquier edición de las cartas de Rimbaud, que me interesa particularmente puesto que desarrolla tres ideas, tres puntos.

Y Rimbaud nos dice que este hombre del porvenir *es el hombre*, exactamente como yo digo, por mi parte, que incluso para el superhombre se trata de las fuerzas *en el hombre*. ¿Hasta qué potencia pueden ser elevadas las fuerzas en el hombre? Comprendan que esto quiere decir que la forma-hombre no agota las fuerzas *en* el hombre. La forma Hombre corresponde únicamente a cierto grado de potencia de las fuerzas en el hombre. Si por razones cualesquiera, las fuerzas en el hombre alcanzan otro grado de potencia, tienen una forma distinta a la forma-hombre. No es complicado todo esto. Me parece muy, muy simple, muy clara esta historia del superhombre. Es violentamente poético, pero al mismo tiempo es un concepto muy riguroso, muy preciso, todo va junto.

Encontrarán fácilmente el parágrafo de la *Carta del vidente* en el que pienso. Digo que está construido sobre tres puntos. El hombre del porvenir es presentado como –ya se los decía y es la propia expresión de Rimbaud–

[1] Deleuze se refiere a la carta escrita por Arthur Rimbaud, el 15 de mayo de 1871, al poeta Paul Demeny.

cargado incluso con los animales. Este es el primer punto. Diría que es el hombre en tanto que libera en él un ser de la vida. Segundo punto: está cargado con lo informe, dice Rimbaud. Es decir, cargado con lo inorgánico. Es lo que yo llamaba, por comodidad, la revancha del silicio sobre el carbono. Está cargado incluso de rocas. La roca es donde reina el silicio, es el reino de lo inorgánico.

Y les decía que observen que, en condiciones que ni Rimbaud ni Nietzsche podían prever, todo lo que se nos cuenta hoy sobre las nuevas máquinas, sobre las máquinas de tercera generación, es la revancha del silicio respecto del carbono orgánico. Esto me interesa mucho. De modo que uno de estos años, tal vez este mismo, quisiera que hagamos una sesión sobre las relaciones silicio/carbono.

Pues les recuerdo que, en efecto, hace mucho tiempo que los biólogos –en fin... los más interesantes– o los cosmo-biólogos, plantean la pregunta de por qué la vida ha pasado por el carbono. ¿Por qué no por otra cosa? Y es un problema apasionante para la química. Si hicieran química, eso es lo que les interesaría: ¿y por qué el carbono? Es allí donde la filosofía se reúne con la ciencia, en la pregunta "¿por qué?". Cuando se dice que en ciencia no hay "por qué", no es cierto. Este es un problema de la razón suficiente: ¿por qué la vida ha pasado por el carbono y no por otra cosa? ¿No podía funcionar de otro modo? Y pone en juego todo tipo de cuestiones, como la contingencia de la vida. ¿Por qué *ese* material? Es complicado. Si uno dice, por ejemplo, que el silicio, que las cadenas de silicio no hubieran sido estables... es vago, vaya uno a saber... depende de las condiciones... ¿Qué es lo que define la estabilidad de una cadena?

Pero en fin, hoy es formidable, porque ven ustedes cómo se podría plantear el problema de las relaciones vida/máquinas, en especial al nivel de las máquinas modernas. Lo que llamamos chips, que son el elemento fundamental de las máquinas de tercera generación, son de silicio. Las máquinas de tercera generación representan una verdadera revancha del silicio sobre el carbono. Allí es el silicio el que presenta ventajas indiscutibles. Se podrían concebir máquinas de tercera generación en carbono. Más aún, ya se nos anuncia que las futuras computadoras, las máquinas del porvenir, volverán al carbono. Se nos dice que los verdaderos robots serán robots orgánicos. Entonces tendrá lugar una especie de rodeo. Sería muy bello como figura. Estamos en plena profecía, ¿lo ven? Tienen las máquinas de tercera generación, las máquinas modernas, fundadas sobre el silicio, que representan la gran revancha del silicio. Hay una guerra de los elementos químicos. El carbono ha ahogado

todo en el nivel orgánico, todo ha pasado por el carbono. Pero los otros elementos protestan. La protesta de los otros elementos, el balbuceo de los otros elementos en la noche del mundo, y después... ¡revancha! Revancha del silicio, por medio de nuestra tecnología. El robot, las máquinas que funcionan por retroalimentación, la computadora, etc., son la revancha del silicio. Y luego se nos anuncia que los verdaderos robots del porvenir serán el retorno al carbono, serán robots orgánicos.

Todo esto para decir que es el hombre el que libera las fuerzas de lo informe, las fuerzas del silicio. El superhombre es tan complicado como esto, pero no más complicado que esto. Y no me digan que reduzco la historia del superhombre al cientificismo. No, porque la relación con el silicio se encarna en ciertas tecnologías, pero excede en mucho a la tecnología. Las historias de la utilización del silicio desbordan infinitamente la ciencia, puesto que animarán nuevas formas de arte, todo lo que ustedes quieran. Pone en juego el conjunto de una condición humana. O posthumana, o suprahumana, o superhumana, lo que quieran.

Me interesa mucho entonces que después de haber dicho "el hombre cargado incluso con animales", Rimbaud añada "el hombre cargado con lo informe". Y creo que hay que traducir "informe" al pie de la letra: lo inorgánico, la roca. Y añade, para terminar, "cargado con la lengua". *Un nuevo lenguaje universal*, dice. ¿Por qué un *nuevo* lenguaje universal? Porque no se trata de un retorno al lenguaje universal del siglo XVII. ¿Qué sería un nuevo lenguaje universal? Rimbaud precisa: *del alma para el alma*[2]. Es curioso, porque es una expresión muy cercana a la que empleará Artaud –un lenguaje que va del alma al alma– y a aquella que vimos –no vuelvo sobre esto– que podría definir de cierta manera la literatura moderna.

Y para agrupar las tres nociones –cargado incluso con animales, cargado con lo informe y cargado con la nueva lengua–, Rimbaud tiene una expresión admirable: *el pensamiento que engancha al pensamiento y tira*[3]. Es la fórmula de una especie de gancho del pensamiento. ¡Es bello! *El pensamiento que engancha al pensamiento y tira*, el enganchador del pensamiento. El superhombre como enganchador del pensamiento de tres brazos: lo informe o el ser del trabajo, la literatura o el ser del lenguaje, incluso los animales o el ser de la vida. Remítanse a la carta de Rimbaud.

[2] *Idem.*

[3] *Idem.*

Es allí entonces donde nos encontrábamos. ¿No hay preguntas? ¿Está todo claro? ¿Todo va bien? Continuemos, entonces.

Me digo que hemos ido demasiado lejos, ustedes comprenden. Hay que volver entonces a cosas más modestas antes de terminar con todo esto. Y bien, seamos más modestos, nos replegamos hacia un dominio menos lírico. Nos replegamos porque me parece que esto existe también en Foucault, y porque vamos a encontrar, desplazado, un análisis semejante al nivel de lo que podríamos llamar tres formaciones jurídicas. Esto es lo que me interesa hoy: tres formaciones jurídicas donde tal vez se pueda descubrir la sucesión de las tres formas –forma-Dios, forma-hombre, forma de algo por venir– bajo otro aspecto. Serían como tres estados del derecho.

Intervención 1: Tengo una pregunta sobre la forma-Dios, sobre la forma compuesta Dios. Quería saber cómo puede haber una forma compuesta Dios y al mismo tiempo un concepto de hombre, porque en la Edad media había un concepto de hombre, en la Edad clásica había un concepto de hombre, un mismo tipo de concepto, el de animal racional.

Deleuze: Sí...

Intervención 1: Y junto a ese punto, hay otra cuestión sobre Kant, que mostraste en tu curso. Mostraste que Kant trata el conocimiento, el proceso de conocimiento a partir de un punto de vista finito. Es decir que ya no se podría conocer a partir del infinito, a partir del mismo punto de vista desde el que Dios conoce las cosas. Esa era la renovación, la revolución kantiana. Pero la forma compuesta es siempre un punto de vista ontológico, es decir se compone una forma: Dios, hombre, superhombre. Mientras que el estudio que hace Heiddeger sobre Kant consiste en hacer como un punto de vista epistemológico. En la Edad clásica conocemos la verdad como la conoce un Dios hipotético, pero ahora conocemos la verdad, conocemos las cosas, decimos la verdad, a partir de los *a priori* en el espacio y de los *a priori* en el entendimiento. ¿Cómo se pueden conciliar los dos puntos de vista? Para mí no es muy claro todo eso.

Deleuze: Comprendo la primera pregunta. La segunda pregunta tampoco es muy clara para mí. Vuelve a decir la segunda pregunta.

Intervención 1: Desde Kant comprendemos los procesos de conocimiento a partir de un punto de vista finito. Es decir no se puede conocer las cosas como las conoce un Dios hipotético. El conocimiento de lo verdadero en la Edad clásica era el conocimiento tal como Dios mismo lo hace. El hombre conoce la verdad, dice la verdad sobre las cosas cuando se coloca en el punto de vista de un Dios hipotético, de un Dios que existiría. Es un punto de vista, no una cuestión de forma, la forma Dios o la forma Hombre. Es una cuestión de hacer un conocimiento a partir de puntos de vista diferentes, punto de vista-Dios, punto de vista-hombre. Pero no es una forma. Es el hombre mismo el que se coloca en el punto de vista de Dios, quien conoce las cosas.

Deleuze: Mmmm...

Intervención 1: ¿No?

Deleuze: No, no. Pero es interesante. Puede decirse eso, puede decirse así. Bueno... Esa era la segunda pregunta. ¿Cuál era la primera? [*risas*]

Intervención 1: Sobre la forma compuesta Dios al mismo tiempo que existe un concepto de hombre. ¿Un concepto de hombre es solamente las fuerzas en el hombre? ¿Es así?

Deleuze: No, no. Tú dices con toda razón que toda época, sea cual fuera, tiene cierto concepto de hombre. Sí, eso es seguro. Pero no quiere decir que se lo piense remitiendo el conjunto de los conceptos a la forma-hombre. Distinguiremos entonces el concepto y la forma diciendo que en toda época tienen siempre conceptos, tienen por ejemplo un concepto de hombre, un concepto de animal, etc; pero la forma es aquello a lo cual el conjunto de los conceptos se remite como a su condición para ser pensados. ¿De acuerdo?

Hay entonces en cada época un concepto de hombre. En los griegos, por ejemplo, encontrarán incluso varios conceptos de hombre: el hombre animal racional, o el hombre animal político, etc. Lo que señalo es que –voy muy rápido– el siglo XVII, la Edad clásica, rompe con este tipo de conceptos de hombre. Pretende sustituirlo por otro tipo de concepto. Por ejemplo, Descartes se niega explícitamente a definir al hombre como animal racional. Es esto, inclusive, lo que resulta muy interesante en Descartes. Dice: "Un animal racional no quiere decir nada, puesto que habría que saber lo que

quiere decir 'animal' y lo que quiere decir 'racional'. Entonces no hay manera, implica darse demasiadas presuposiciones. Hace falta definir al hombre de otro modo". Entonces, que haya conceptos de hombre que cambian, está muy bien. Pero lo que digo es que en la Edad clásica el concepto de hombre, sea cual fuera, se relaciona con una forma que necesariamente no puede ser la forma-hombre. Es decir, la forma que permite pensar los conceptos no puede ser la forma-hombre. La forma que permite pensar los conceptos es la forma-Dios.

Si quieres, lo que agregas es demasiado abstracto. Dices, y es cierto, que es la forma-Dios la que permite pensar los conceptos en la Edad clásica, porque el conocimiento tiene como modelo las cosas tales como son conocidas por Dios. No es falso, pero es abstracto. No da cuenta de lo que hay de vivo en un pensamiento o en un siglo. Y creo que de hecho se podría asignar una razón más profunda, de la cual la tuya no haría más que derivar. Esta razón más profunda no es siquiera que la Edad clásica piensa a partir del infinito, pues se podría decir que la teología de la Edad media ya lo ha hecho. Lo que constituye realmente algo nuevo en la Edad clásica, creo yo, lo que hace que los clásicos sean incomparables, es que están en una tentativa que realmente les pertenece. No consiste tanto en pensar el infinito, o a partir del infinito, ya que una vez más, eso ya se encuentra en Santo Tomás, ya se encuentra en muchas corrientes de la Edad media.

Y aquí hablo un poco por mi cuenta porque no es el aspecto que le interesa a Foucault. Pero esto le da la razón de todas formas. Lo que me parece incomparable en el pensamiento del siglo XVII es una tentativa muy, muy extraña. El siglo XVII no cesa de distinguir órdenes de infinito. Eso es lo nuevo en ellos. Y piensen que esta idea era muy original. Porque a primera vista, cuando hemos visto el infinito, hemos visto el infinito, y eso es todo. No es fácil, pero ya está. Ahora bien, que haya órdenes de infinitos distintos... ¿Y cómo arreglárselas con órdenes de infinitos? Diría que para un hombre clásico todo es infinito, pero no todo es infinito en el mismo sentido y de la misma forma. Es una tarea un poco loca poner orden en el infinito. Por eso les decía que para mí los grandes textos del siglo XVII, los que han marcado el siglo XVII, y que por eso siguen siendo eternamente modernos, son los que intentaban distinguir los órdenes de infinito: "¡Ah, no confundan tal infinito con tal otro!". Movilizan todo. Movilizan la teología, las matemáticas, la física, las ciencias, las artes, todo, todo, para introducir un orden en los infinitos. Distinguir órdenes de infinito. Y toda la angustia del siglo XVII no es solamente, no es simplemente el temor a perderse en

lo infinito; la angustia del siglo XVII es el temor de verse invadidos por infinitos en los cuales no se pueda poner orden.

Noten que la situación del hombre en el siglo XVII, les decía, consiste en que el hombre ha perdido todo centro. Se ve muy bien en Pascal. Y si aparece de manera particular en Pascal, es en virtud del genio propiamente pascaliano. Pero está en todos: ya no se tiene centro. Todo el comienzo de las *Meditaciones* de Descartes es: "¡¿Pero dónde voy a encontrar un centro?!". Entonces van a poder encontrarlo en la medida en que ordenen infinitos. Si hay un orden en los infinitos, un infinito primero, un infinito segundo, un infinito tercero, etc., puede ser que uno logre reconocerse y reconocer al hombre en todos esos infinitos.

De modo que el hombre será pensado, pero lo será evidentemente en su relación con los infinitos, es decir en relación con la forma-Dios. Puesto que todos los órdenes de infinitos deben derivar de la forma-Dios. Todos los órdenes de infinito derivan diversamente de la forma-Dios. Por ejemplo, hay un infinito del mundo. Pero es evidente que el infinito del mundo no existiría, no sería, si el mundo no hubiera sido creado por Dios. Es entonces un infinito de efecto. Mientras que la infinitud de Dios mismo es un infinito por sí. Dios es infinito por sí mismo, mientras que el mundo es infinito por su causa, que es Dios. No es el mismo infinito, son ya dos órdenes de infinito. ¿Cuál es entonces la situación del hombre? El hombre está en el mundo, participa en el infinito del mundo, pero es a imagen de Dios. Será preciso encontrar el lugar del hombre en esos órdenes de infinito, y pensar el hombre será asignar el o los lugares que tiene en función de la forma-Dios. De modo que lo que es pensado es en efecto la forma-Dios. No hay forma-hombre. ¿Por qué? Por la simple razón de que la forma-hombre es únicamente la limitación en ciertos aspectos de la forma-Dios. Para tener la forma-hombre basta decir qué aspectos de Dios se encuentran limitados.

La respuesta de Descartes es célebre. Las fuerzas en el hombre son el entendimiento y la voluntad. La asombrosa respuesta de Descartes es que la voluntad del hombre es tan infinita como en Dios. Por lo tanto, al nivel de la voluntad no hay diferencia. Muy extrañamente, en Descartes la voluntad no sostiene la finitud. En cambio, el hombre solo tiene un entendimiento finito, y Dios tiene un entendimiento infinito. En otros términos, el hombre se definirá por el entendimiento finito, que es una simple limitación del entendimiento infinito. Desde entonces, lo que es pensado es la forma-Dios, el entendimiento infinito.

Entonces al nivel del entendimiento infinito tienes razón, es ahí que aparece el problema de conocer las cosas tales como son. Esto para la primera pregunta.

Segunda pregunta. ¿Qué pasa al nivel del descubrimiento de la finitud que será la condición de constitución de una forma-hombre? Una vez más, la forma-hombre –y esto se encadena muy bien con lo anterior– surge a partir del momento en que lo finito ya no es aprehendido como una simple limitación de lo infinito, sino captado como una fuerza positiva en sí misma, o una fuerza de oposición. Ahora bien, es verdad que para el siglo XVII lo finito es limitación y no oposición. Lo finito es una limitación de lo infinito, no se le opone. Para que surja la forma-hombre y destituya a la forma-Dios es preciso que la finitud sea captada como fuerza positiva irreductible a una simple limitación.

Tomemos, por ejemplo, una discusión al nivel de la lógica: el principio de identidad A es A. Es un viejo principio, pero es muy interesante. Ya es bien conocido por los griegos. Pero damos un salto, no tengo el tiempo de analizar cada formación histórica. Habría que preguntar qué es el principio de identidad en la formación de los griegos, pero salto a los clásicos, a la formación clásica siglo XVII. Evidentemente ellos tienen una manera muy original de emplear este principio de identidad. Creo que, de cierta manera, llevan el principio de identidad hasta el infinito, lo cual es completamente extraño a los griegos. Llevar el principio de identidad hasta el infinito significa constituir precisamente una identidad de Dios. Llevar la identidad hacia el infinito es una idea tan extraña... Encuentran su expresión más pura en Leibniz. Es un golpe asombroso llevar A es A hacia el infinito. Nos hace soñar, es una bella empresa, una gran y bella empresa.

Intervención 2: Producen un garante, una garantía...

Deleuze: ¿Del infinito o...?

Intervención 2: No, no, del principio, del principio. Necesitan una garantía porque ya no se sostiene.

Deleuze: Sí, sí, necesitan una especie de fundamento para el principio de identidad, que van a encontrar en el infinito. Lo cual va a permitir una filosofía sorprendente que es, una vez más, la filosofía de Leibniz. Pero bueno, no importa.

¿Qué hace el siglo XIX, o qué es lo que aparece a partir de Kant? Una recusación completa del principio de identidad, de la fórmula misma del principio de identidad. Esto parece insignificante, pero es muy importante. La fórmula del principio de identidad era, si ustedes quieren, A es A. Y bien, a partir de cierta época ya no se puede decir A es A. ¿Por qué? Hay mil maneras de ya no poder decir A es A... Ustedes saben, es complicado todo esto.

Supongamos que Dios ha muerto y llegan los hombres. Y cuando los hombres llegan, se dicen entre sí: "Ya no podemos decir A es A". ¿Y por qué los hombres ya no pueden decir A es A? Síganme bien: los hombres ya no pueden decir A es A porque no pueden saber si hay A. ¿Quién podía decir si hay A? Dios. Si Dios ha muerto, si la forma-Dios se ha desplomado, A se ha desplomado. A es A, *si hay A*. He aquí que el principio de identidad recibe un pequeño complemento que va a arruinarlo, o que va a arruinar su formulación. A es A, por supuesto, pero a condición de que haya A. Lo cual ni siquiera quiere decir "si A existe", sino si hay algo a ser pensado, si un concepto existe. ¿Qué me prueba que un concepto existe? Si hay A, *entonces* A es A. En efecto, se ha reconocido el principio de identidad desde el momento en que dependía de la forma-Dios. Por tanto, si la forma-Dios vacila, el principio de identidad se vuelve hipotético: "si hay A, entonces A es A". Como se diría en lógica o en filosofía –y esta es una terminología mejor, indispensable– el principio de identidad ha perdido su valor *apodíctico*, es decir de necesidad lógica, y no tiene más que un valor hipotético: si hay A, entonces A es A.

De allí la necesidad de que el principio de identidad se enganche a otro principio categórico, a otro principio apodíctico. Principio apodíctico que ya no puede ser suministrado por la forma-Dios. Una vez más, es muy justo lo que acabas de decir: Dios era el garante de las identidades, de la identidad. Ahora ya no hay más garante. ¿Dónde encontrar un garante? Será un garante completamente distinto.

Este garante completamente distinto es conocido. ¿Cuál es? A partir de Kant, el garante del principio de identidad A es A es yo = yo. Es el "yo pienso". Yo = yo. Toda identidad encuentra su garante en la identidad de la conciencia de sí. Porque "yo pienso" es que A = A, si hay A. Pero "yo pienso" no está sometido a una hipótesis, es el nuevo principio apodíctico. Y si A = A, es porque el "yo pienso" acompaña todo concepto. Yo = yo acompaña a todo A. Es lo que dirá Kant: el "yo pienso" acompaña todas mis representaciones, cada una de mis representaciones. En otros términos, todo A remite a yo = yo.

Me preguntarán qué interés tiene todo esto. Yo = yo es la posición del yo finito. Es la identidad del yo finito la que garantiza ahora el principio de identidad. Esa es la finitud constituyente. Y esa es la forma-hombre. La identidad del yo finito es la forma-hombre. Los postkantianos lo dirán de manera explícita. Son fórmulas que encuentran por ejemplo en Fichte, de manera explícita: si A = A, es porque yo = yo[4]. Ven que "yo" no es un A entre los otros, yo = yo. Es la posición de la conciencia finita lo que va a garantizar la identidad de todo lo que es pensado. La forma-hombre reemplaza la forma-Dios. Entonces, en esta historia de la finitud constituyente que comienza con Kant, Heidegger no es más que un final de recorrido. Es la síntesis del yo finito. Si quieren, para resumir, la síntesis del yo finito reemplaza el análisis del Dios infinito. Ese será el gran vuelco kantiano: el pasaje de la forma-Dios a la forma-hombre.

Pero atraigo vuestra atención sobre lo siguiente. Si ustedes quieren, hay siempre dos cosas que son legítimas, y cuando intentan caracterizar algo es preciso que mantengan ambas. Por un lado, la fórmula abstracta. Por ejemplo, pretenden definir abstractamente la teoría del conocimiento en el siglo XVII. Pero eso no basta. Es preciso que lleguen a encontrar el problema vivido, el problema que, aunque completamente intelectual, constituye el drama de la época. Una vez más, en el siglo XVII ya no saben dónde están. Ya no saben en absoluto dónde están porque todo es infinito y son infinitos de diferentes órdenes. Y ese es su problema concreto. Y en base a esto pueden ustedes convocar a todas las disciplinas. Cuando tienen el problema concreto que se despliega en una época, que aparece, que rezuma a través de una época, pueden comprender mejor cómo las cosas se remiten unas a otras. Todos los matemáticos se preguntan cómo se va a dominar, cómo se hará un instrumento capaz de operar, no sobre lo infinito, sino sobre un orden de infinito que sería el infinito matemático. Es la proliferación de los métodos en torno al cálculo infinitesimal. Pero en pintura, problema completamente distinto: tienen transformaciones de la perspectiva, tienen descubrimientos de la luz, de la luz independientemente del contorno de los objetos, que también remiten a un orden de infinito muy particular. Y en los grandes textos teológicos tienen esta tentativa para distinguir los órdenes de infinito. Y por todas partes, una especie de angustia: ¿dónde hallar un centro para el hombre?

[4] Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, 1794.

De allí el tema pascaliano: el hombre ya no tiene centro. Y la última esperanza: ¿puede Cristo ser considerado como el centro del hombre? Y esta pregunta interesa todavía hoy a muchas personas, pero ustedes comprenden que parece, a pesar de todo, un problema que ya no es para nada adecuado a nuestras preocupaciones. Es una preocupación, como diría Nietzsche, para el último de los Papas [*risas*], pero no es tanto una preocupación para nosotros. Y sin embargo, si lo vuelven a situar, si releen textos de Pascal, comprenden que su manera de preguntarse si Cristo puede ser el centro del hombre quiere decir que el hombre del siglo XVII ya no tiene centro. ¿Por qué? Porque el universo es infinito. Uno comprende entonces cómo Pascal puede seguir siendo absolutamente moderno. Es de una modernidad absoluta. Porque evidentemente no es por las mismas razones que el hombre del siglo XVII ya no tiene centro y que nosotros no lo tenemos, pero finalmente eso nos da de qué hablar con los autores del siglo XVII, uno puede imaginar un diálogo. Ellos gimen desde allá, desde el fondo de su siglo XVII: "Hemos perdido el centro". Y después nosotros podemos responderles: "Ah, eso nos va como anillo al dedo, nosotros también" [*risas*]. Y entonces veremos de qué diferente manera. Y eso nos lleva luego a preguntar: "¿pero verdaderamente consideraban que había un centro? Sí. Pero entonces, ¿qué es lo que andaba mal cuando tenían un centro? Tampoco marchaban bien las cosas cuando tenían un centro, ¿no? ¿Qué era entonces tener un centro?" Tal vez gemían bajo su centro, tampoco eso era bueno. Nunca hay nada muy bueno... En fin, esto nutre las conversaciones a través de los siglos, y sobre todo les permite encontrar que Pascal no perdió nada de su grandeza y de su potencia.

¿Está bien? ¿He respondido a tu pregunta?

Intervención 1: Sí, sí.

Deleuze: Incluso demasiado [*risas*].

Añado también, una vez más, y porque quisiera que algunos de ustedes reflexionen sobre esto, que Foucault nunca ha sostenido –ese es su rigor– más que pequeños períodos bien determinados. Salvo al final, muy al final, cuando considera períodos bastante largos. Pero este será un misterio para nosotros: ¿qué es lo que ha percibido y que lo hace considerar al final largos períodos? Pero hasta allí pueden constatar hasta qué punto sus libros se escalonan sobre períodos cortos, duraciones cortas. A grandes rasgos, como máximo desde el siglo XVII hasta comienzos del siglo XX.

Pero lo que quiero decir es que si aceptan el método al que nos convoca en el punto en el que estamos –a saber: dadas ciertas relaciones de fuerzas en un período histórico, busquen la forma que deriva de ellas– creo que se puede aplicar a otros períodos completamente distintos.

Y les decía que es evidente que Foucault siempre se prohibió hablar, excepto por algunas alusiones, de las formaciones históricas de Asia, de las formaciones históricas de África, etc. Se ha limitado a la Europa occidental y a ciertos segmentos muy, muy determinados de la Europa occidental. Ante todo no pretendía salir de ahí. Pero una vez más, lo que podemos afirmar con total confianza es que la forma-Dios, la forma-hombre y la forma-superhombre no agotan absolutamente nada, no agotan el universo de las formas. Y que seguramente hay en otras partes relaciones de fuerzas entre las fuerzas en el hombre y las fuerzas del afuera que dan lugar a otras formas completamente distintas que no son ni Dios, ni el hombre, ni el superhombre.

De modo que, por ejemplo, parecería muy interesante investigar un poco cuáles son las formas hindúes, las formas chinas, más generalmente las formas asiáticas, las formas africanas. Yo creo que se podrían encontrar formas que en efecto ya no serían ni Dios, ni el hombre, ni el superhombre sino que serían extraordinarias formas vegetales o animales: formas de jardín, el hombre-jardín... o bien el hombre-animal. Y no pienso justamente en cuestiones de totemismo. El totemismo es concepto, esto es mucho mejor. Es decir, aquí se trata de relaciones de fuerzas que serían pensadas en relación a formas vegetales, a formas animales. No de animales existentes, por supuesto. Se trataría de relaciones de fuerzas y de las formas animales que dan cuenta de esas relaciones de fuerzas. Sería un dominio muy rico.

Es sobre todo la India lo que me interesa al respecto. Hay un autor muy importante que se llama Haudricourt, que era un especialista de agronomía, y que ha hablado sobre el rol de las formas-jardín en Asia, y de las formas vegetales en India, y de las formas animales[5]. Hace de la India una especie de intermediario entre Occidente y Oriente. Es muy curioso lo que dice. En fin... habría mucho... habría que buscar. Tal vez habría que hacer al nivel de las civilizaciones no europeas el equivalente de lo que ha hecho Foucault. No importa, es solo por decirlo...

[5] Cf. André-Georges Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme 2*, 1962.

Intervención: Discúlpame, tengo una cuestión que me vuelve a cada instante, y tú ya la has tratado. Entre estas relaciones de fuerzas se han seleccionado, Foucault ha seleccionado, tres tipos de vectores: trabajo, vida, lenguaje. ¿No habría otras fuerzas, otros sistemas que se articularían de otro modo a formas? Y justamente, ¿qué es lo que permite seleccionar, a partir de qué criterio se elige?

Deleuze: Sí, sí, la pregunta está muy bien fundada. Pero la hemos respondido cuando tú no estabas. Pero como no sé si todo el mundo se dio cuenta de que fue contestada, aprovecho la ocasión. No hay fórmula fija para Foucault, todo depende del período. Tú mismo has señalado vida, trabajo, lenguaje. ¿Por qué y cuándo sobrevienen vida, trabajo, lenguaje? Sobrevienen únicamente para la forma-hombre. Por ende, no hay fórmula invariable. No vamos a examinar vida, trabajo y lenguaje en toda formación histórica. ¿Y por qué al nivel de la forma-hombre lo que cuenta es vida, trabajo, lenguaje? Y aquí se puede pensar que Foucault no tiene razón, o que la tiene, pero la razón es muy simple: para él es la triple raíz de la finitud. La forma-hombre será pensada en relación con la vida, el trabajo y el lenguaje, porque estas son las tres fuerzas de la finitud. La forma-hombre aparece cuando las fuerzas en el hombre afrontan las fuerzas de la finitud. Ahora bien, según Foucault las tres fuerzas de la finitud son vida, trabajo, lenguaje. Sobre esto, entonces, todo está abierto, se puede reflexionar, uno puede preguntarse si le convence, pero a mi modo de ver no hay razón para discutir. Cada uno de nosotros puede preguntarse qué quiere decir que la vida, el trabajo y el lenguaje son las tres raíces de la finitud, si no hay otras, etc., pero el hecho es que el esquema de Foucault es este.

Pero en la Edad clásica no se trata de las fuerzas de finitud. Por tanto no se trata de la vida, del trabajo y del lenguaje. Se trata, digo yo, de los órdenes de infinito. En la Edad clásica las fuerzas en el hombre no están relacionadas con fuerzas de finitud. Las fuerzas de finitud no son reconocidas. El trabajo es reconocido, el lenguaje es reconocido, la vida es reconocida, pero no son erigidas en fuerzas positivas, son erigidas en figuras de la limitación. Por tanto en la Edad clásica las fuerzas en el hombre no están enfrentadas en absoluto con vida, trabajo y lenguaje como fuerzas de la finitud, sino que están enfrentadas con los órdenes de infinitos, es decir con lo que es elevable al infinito. El trabajo no es elevable al infinito. Ves por qué el trabajo es para Foucault una fuerza de finitud. Justamente porque no es elevable al infinito. Aunque más no fuera por su definición en todos los sentidos. Si

toman el sentido físico del trabajo como una fuerza, un trabajo infinito no tiene estrictamente ningún sentido, es un sinsentido. Es como una velocidad infinita, es una expresión carente de sentido. Entonces, trabajo infinito, vida infinita, todo eso no tiene sentido. En cambio, la Edad clásica va a reconocer lo que es elevable al infinito. No el trabajo, sino la riqueza. Me dirán que la riqueza no es elevable al infinito. Sí lo es. En las condiciones en que el siglo XVII piensa la riqueza en relación con la tierra, que se supone tiene en derecho una potencia inagotable, la riqueza es elevable al infinito. De allí la idea de Foucault de que en el siglo XVII no hay economía política, porque la economía política está fundada sobre el trabajo y sobre la finitud del trabajo. En cambio, hay un análisis de las riquezas. Del mismo modo no hay biología, porque la biología supone la finitud de la vida, sino que hay una historia natural que es elevable al infinito. Asimismo hay una gramática universal; no hay lingüística.

Y en la tercera Edad, la Edad del superhombre, hay más fuerzas nuevas. Pues incluso si conservamos las mismas palabras, vida-trabajo-lenguaje, lo que he intenté mostrar es que el trabajo en el sentido de las máquinas de tercera generación ya no tiene nada que ver con el trabajo de las máquinas energéticas o con el trabajo del hombre.

En cada caso, entonces, son fuerzas diferentes las que intervienen. No hay en absoluto en Foucault una fórmula estereotipada por la cual cada formación estaría enfrentada con las mismas fuerzas del afuera. Más aún, para que una forma cambie es preciso que entren en juego nuevas fuerzas del afuera.

Intervención 3: *(Inaudible)*

Deleuze: Yo respondería lo siguiente... En el punto en el que estamos son preguntas que me molestan un poco... Respondo un poco en desorden sobre dos puntos esenciales de vuestra pregunta: por una parte la dialéctica, por otra parte el principio de identidad. No responderé en general, sino desde el punto en el que estamos de nuestro análisis. "Dialéctica" o "principio de identidad", *en el punto en el que estamos*, son nociones vacías en tanto que no se diga en qué formación se las considera. No hay principio de identidad unívoco. Asimismo, no hay dialéctica unívoca. Si me intereso en las formaciones que emplean el término "dialéctica", veo que es una palabra que aparece en la formación griega, y tiene luego una larga historia en la formación medieval. Creo no exagerar diciendo que desaparece en la formación clásica. Aun si se la puede encontrar por aquí y por allá, no funciona

mucho. Reaparece bajo una forma triunfal pero completamente distinta en la formación siglo XIX. Digo simplemente que si usted me pregunta cuál es el lugar de la dialéctica, yo le pregunto en qué formación.

Intervención 3: Hegeliana.

Deleuze: Entonces digo que la dialéctica hegeliana me parece una operación que pertenece típicamente y plenamente al siglo XIX. La dialéctica hegeliana presupone la síntesis del yo finito. Y por eso es absolutamente diferente de la dialéctica griega. Es postkantiana, es decir presupone el yo finito como fundamento. Y lo propio de la dialéctica hegeliana es pretender reconciliar el yo finito con lo infinito. Es una tentativa apasionante, grandiosa, pero implica la determinación del nuevo fundamento como yo finito. Es decir, implica la posición de partida kantiana que Hegel jamás recusó. Lo que Hegel pretende mostrar a través de la dialéctica que constituye es cómo los momentos del yo finito van a ser una verdadera reapropiación de lo infinito. Esa es su cuestión. Es obvio, me lo concederán, que cuando Platón hablaba de dialéctica se trataba de otra cosa completamente distinta que pertenecía a la formación griega. Y habría un problema: ¿por qué la misma palabra? Indudablemente porque hay relaciones. Indudablemente de Hegel a Platón hay algo que pasa, y Hegel reactiva algo platónico. Seguramente.

Pero entonces, en el punto en el que estamos, nunca podría preguntarme por la dialéctica en general. Puedo preguntarme si la dialéctica hegeliana pertenece a la formación siglo XIX. Si me plantean esta pregunta respondo que evidentemente sí, puesto que Hegel siempre ha reconocido que el principio de identidad remitía a la posición del yo finito. Y es incluso por eso que pretendía superar el principio de identidad para reconquistar lo infinito.

Ahora bien, ¿cómo lo superará? Lo superará de una manera que me parece muy bella, y que mostrará precisamente, allí también, siempre la finitud como fuerza de oposición. Dirá que, finalmente, lo que cuenta no es la identidad, sino el principio de no contradicción. Esa es la originalidad hegeliana que va a reconciliar lo infinito y lo finito: desplazar el principio de identidad hacia el principio de no contradicción.

Escúchenme bien respecto a esto, porque no es complicado. El principio de no contradicción es "A no es no-A". El principio de identidad es "A es A". Todo el mundo conoce desde hace mucho tiempo el principio de no contradicción, y el lógico más insignificante ha dicho desde siempre que

el principio de no contradicción deriva del principio de identidad. Si A es A, A no es no-A.

¿Qué hace Hegel? Hay que ser un imbécil… Y aquí no apunto a nadie, porque nadie ha caído en semejante error… para creer, como suele decirse… quiero decir, como nadie pudo haberlo dicho jamás… [*risas*] que Hegel invierte el principio de contradicción y cree que las cosas se contradicen. ¡Hay que ser realmente un idiota! [*risas*] Pero supongamos un niño poco dotado que haya comprendido mal a Hegel, y entonces dice: "Hegel es un señor, es un filósofo, un extraño filósofo que dice A es no-A". Siempre se puede decir cualquier cosa, pero sería una idea rara decir que A es no-A. En primer lugar tendría muy poco interés, y después sería realmente idiota. A pesar de todo, Hegel no está en ese nivel.

¿Qué dice Hegel? Dice, como todo, el mundo que A no es no-A. Solo que es el primero en tomarlo en serio. Los otros decían que A no es no-A, pero no sabían lo que decían. Creían que se contentaban con decir de otra manera A es A. Es muy sorprendente la historia de Hegel, por eso es que se corre el riesgo de comprender que dice A es no-A. Hegel llega y dice: "¿No han notado nada cuando dicen que A no es no-A? ¿Por qué lo dicen? Tienen razón al decir que A no es no-A, pero nunca engendrarán el principio de no contradicción si parten del principio de identidad. Hay una frontera entre ambos. No pueden concluir que A no es no-A a partir de A es A."

Y sin embargo, hay que decir que A no es no-A. ¿Por qué? ¿Qué es lo nuevo que aparece con "A no es no-A"? Y bien, como suele decirse, disculpen por tan poco: lo nuevo que aparece son dos negaciones. Cuando digo que A es A, que el triángulo es el triángulo, es una cosa. Pero cuando digo que el triángulo no es el no-triángulo… ¡Uf! ¿Por qué diablos introduzco dos negaciones? Y la nota triunfante de Hegel es que la identidad nunca es otra cosa más que un resultado. A saber: para plantear su propia identidad, es preciso que la cosa se oponga a lo que la niega. Dos negaciones. Para plantear su propia identidad es preciso que la cosa se oponga a aquello que la niega: A no es (se opone) no-A (a aquello que la niega). Por lo tanto la identidad es solo un resultado del principio de no contradicción. Para plantear su identidad es preciso que la cosa enfrente a su opuesto y niegue lo que se opone a ella. Como suele decirse, Hegel introduce lo negativo como fuerza en el pensamiento. Lo negativo ya no es una limitación, como en el siglo XVII, lo negativo es una fuerza. La potencia de lo negativo.

De modo que lejos de decir que A es no-A, Hegel es aquel que dice que A es A, pero que para decir A es A fue preciso que digan A no es no-

A. El principio de no contradicción es primero respecto del principio de identidad. Entiendan que una idea tan simple como esa, cuando nunca, nunca nadie la había tenido, hace a un gran filósofo. Pero supongamos que alguien dice que Hegel es el que dice "A es no-A". Comprenden que, por una parte, destruye todo lo que hay de interesante en la idea, y por otra, no entiende nada de nada. Yo digo que Hegel no es aquel que niega el principio de no contradicción, sino que por el contrario es el primero que toma en serio dicho principio, al punto de ponerlo como primero respecto al principio de identidad. Y de allí va a derivar toda su concepción de la dialéctica. Solo pueden plantear la identidad de la cosa si le hacen atravesar una aventura especulativa a través de la cual enfrenta a su contrario, es decir enfrenta aquello que la niega, y niega ella misma aquello que la niega. Esa será la dialéctica hegeliana, que no tiene nada que ver con la dialéctica platónica. ¿Comprenden? Bueno, espero haber respondido vagamente a tu pregunta.

Intervención 4: ¿No se debe a la introducción ya en el siglo precedente de aquello que Kant va a llamar las magnitudes negativas...?

Deleuze: ¡Sí, por eso es kantiano! Supone dos cosas: supone el descubrimiento de que lo negativo no es limitación, no es una negación de limitación, sino una fuerza, y supone el yo finito. En efecto, el texto del que deriva todo a este respecto es aquél en el cual Kant dice: "Una magnitud negativa, una cantidad negativa, por ejemplo -2, no es una limitación, sino una fuerza positiva orientada de manera inversa a la fuerza +2"[6]. De modo que aquí también hay una armazón aritmética muy simple, los números negativos. Así como en el siglo XVII existía el cálculo diferencial. Pero no es en absoluto que la matemática inspire a la filosofía, sino que aquello que constituye un problema en matemática tiene su correspondiente en filosofía, e inversamente.

¿Continuamos? Vamos entonces a replegarnos, pero se tratará de lo mismo. Habíamos intentado despejar tres formas jurídicas. Y para confirmarnos ya en algo, digo que cada una de las tres formas que hemos visto –Dios, hombre, superhombre– nunca es pura, y que jamás podemos decir

[6] Immanuel Kant, *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía* (*Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen*), 1763.

que es una maravilla, ¿no? Insisto sobre esto porque me preocupa mucho que no vayan a creer que cuando hayamos devenido superhombres, con nuestro silicio, nuestros animales y nuestra literatura, todo andará bien. No obstante es complicado, es muy difícil, ustedes saben, porque cuando uno escribe para hacerse comprender tiene que hacer simplificaciones. Incluso Nietzsche. Y entonces cuando habla del superhombre uno tiene la impresión de que es la radiante aurora. Pero no hay que comprenderlo así. Cuando reinaba la forma-Dios, una vez más, no todo iba muy bien. Y sin embargo nos encontrábamos bajo la forma-Dios. ¿Pero qué conseguía el hombre, el hombre existente bajo la forma-Dios? Las Cruzadas, las guerras de religión, todo eso. Luego la forma-hombre, la gran forma humanista. Y hemos visto que lo otro no se interrumpe: en el momento de la forma-hombre existe todavía lo que Nietzsche llama "el último Papa". El último Papa está ahí y trabaja la forma-hombre. Para aquellos que conocen a Nietzsche, creo que habría que periodizar, en particular el cuarto libro de *Zaratustra*. El último Papa trabaja plenamente la forma-hombre[7]. Y la forma-superhombre seguirá siendo trabajada por aquello que Nietzsche llama admirablemente "los últimos hombres". Esto pareciera no ser así según el texto, pero hace falta introducir esta periodización. Los últimos hombres forman parte de la cuestión del superhombre.

De modo que, para hablar como Foucault, vamos a ver que cada forma sigue siendo el lugar de un combate, o de múltiples combates. O un lugar estratégico, los lugares estratégicos donde continúan los combates.

Ahora bien, si ustedes quieren, mi tema general es: ¿se pueden esbozar según las investigaciones de Foucault formaciones jurídicas que correspondan a la forma-Dios, la forma-hombre y la forma-superhombre o forma del porvenir? Yo creo que sí, si es que retoman los grandes textos de Foucault que conciernen al derecho en libros distintos a *Las palabras y las cosas*.

Y allí también es una evolución muy, muy localizada. ¿Por qué? Porque Foucault insiste enormemente sobre el modelo jurídico, el gusto jurídico de la Europa occidental desde la Edad media hasta el siglo XX. Y ese gusto jurídico es muy propio de las sociedades occidentales. Aquí también encontraríamos entonces el período corto que estudia Foucault.

¿Pero qué puedo leer si tomo a la letra los dos libros de Foucault? *Vigilar y castigar* nos presenta dos formaciones jurídicas. La formación llamada "de

[7] Friedrich Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, op. cit., cuarta y última parte, "Jubilado", pp. 347-352.

soberanía" hasta el siglo XVIII. A grandes rasgos, Foucault fijaría la bisagra en Napoleón. Y luego la formación disciplinaria, preparada por supuesto antes de Napoleón, pero que estalla tras Napoleón. El libro siguiente, *La voluntad de saber*, hace un progreso. Si lo tomo al pie de la letra, este progreso consiste en decir que las formaciones disciplinarias no consisten *solamente* en una disciplina de los cuerpos. Se le agrega, además, aquello de lo que *Vigilar y castigar* no decía una palabra, algo que es muy diferente de la disciplina de los cuerpos. A saber, una biopolítica de las poblaciones que aparece también y se desarrolla en el transcurso del siglo XIX, aunque ha sido preparada al final del XVIII. Y señalo que muy rápidamente, puesto que no es su proyecto, Foucault rastrea esta biopolítica de las poblaciones hasta nuestro período. En especial hace numerosas alusiones al fascismo y a la importancia de una biopolítica de las poblaciones desde el punto de vista de la raza en el fascismo.

De modo que, en el estado de los textos de Foucault, me parece que muchas cosas volverían de hecho posible la distinción de tres formaciones, y no solamente de dos –y no digo en absoluto que haya que escoger–. Pues en efecto, el auge de la biopolítica de las poblaciones me parece históricamente posterior al auge del disciplinamiento de los cuerpos. Por tanto, aun si hay superposición, ¿no podríamos formar a partir de los textos de Foucault la hipótesis siguiente de tres formaciones jurídicas y no de dos? En primer lugar, formación de soberanía, que se termina con la Revolución francesa, que corresponde a grandes rasgos a parte de la Edad media y a la Edad clásica, monarquía absoluta. En segundo lugar, formación disciplinaria, el período posterior a la Revolución, Napoleón y el siglo XIX. Y comenzando ya en este período, por supuesto, aparición de una tercera formación, fundada esta vez sobre una biopolítica de las poblaciones, que se esboza en el siglo XIX y estalla en el XX. Vean a dónde quiero llegar con esto: conforme a estas tres formaciones, habría tres sujetos de derecho muy diferentes, tres formas jurídicas muy diferentes.

¿Cómo llamar a la tercera, si es que llegamos a aislarla? Empleando el término del que se sirve el autor americano del que les hablaba a propósito de la literatura, Burroughs, diremos que es una formación o un poder de control. Tendríamos entonces: poder de soberanía, poder de disciplina, poder de control. ¿Qué es el terrible poder de control cuyo retrato hizo Burroughs? Me permito decir esto porque, aunque hasta donde conozco no haya hablado de él en estos escritos, Foucault tenía un conocimiento y una admiración muy, muy grande por Burroughs. Y porque en particular

los análisis que Burroughs ha hecho del control social en las sociedades modernas de posguerra lo habían impresionado mucho.

Intentemos caracterizarlos. Voy bastante rápido. Formación de soberanía. Foucault le atribuye dos caracteres interesantes: por una parte son operaciones de extracción, es un poder que consiste en extraer del hombre, y por otra parte en decidir sobre la muerte. Extraer de todas las actividades del hombre y decidir sobre la muerte. Es el derecho del soberano.

No quiero extenderme, pero concédanme que se podría decir que es de puro derecho la forma-Dios. El sujeto de derecho es Dios, es decir el soberano. Identidad del soberano con Dios. ¿Por qué? Dios es por un lado el que extrae. La extracción es la parte de Dios, el sacrificio es la parte de Dios. La economía de la soberanía es la economía de la extracción. Por otro lado, Dios es el que decide sobre la muerte, es el juez.

¿Qué sucede cuando pasamos a las sociedades disciplinarias? Hemos visto las sociedades disciplinarias. Aquí puedo ir relativamente rápido, reagrupamos un poco. Tal vez recuerdan cómo definía Foucault la disciplina. Disciplinar era hacer sufrir una serie de operaciones determinadas a una multiplicidad humana poco numerosa tomada en límites asignables. Disciplinar era exactamente eso, imponer tareas a multiplicidades humanas poco numerosas tomadas en límites asignables. A ello respondía lo que aparece en el siglo XIX, la formación de los grandes medios de encierro: prisiones, escuelas, cuarteles, fábricas, etc. Ya no se trata de extraer, se trata de componer fuerzas. ¿Por qué componer fuerzas? Se trata de componer fuerzas para hacerlas producir un efecto más grande que aquel que habrían producido si hubieran permanecido aisladas. Componer fuerzas en función de un efecto útil. Ya no se trata de extraer, se trata de componer. Es un objetivo completamente distinto. Ya no se trata de decidir sobre la muerte, se trata de disciplinar los cuerpos.

Creo que, y de acuerdo a los análisis de Foucault, se puede decir que es en esta formación disciplinaria que se ha constituido la noción de hombre, la forma jurídica hombre. Y en efecto, lo que cuenta en tal formación no es la relación del hombre con el soberano, sino la relación del hombre con el hombre para que de allí resulte el máximo de efectos. El sujeto de derecho ya no es el soberano, el sujeto de derecho es el hombre.

Por último dirán, a elección pero significa casi lo mismo: o bien tercera formación, o bien complicación de la segunda formación. Por mi parte, creo que tendríamos interés en distendernos y decir que la tercera época del derecho a este nivel, la biopolítica de las poblaciones, es verdaderamente como

una tercera formación. ¿Qué es la biopolítica de las poblaciones? ¿En qué se distingue del adiestramiento de los cuerpos, de la disciplina de los cuerpos? La biopolítica de las poblaciones aparece cuando el derecho se propone administrar la vida, nos dice Foucault, en multiplicidades abiertas cualesquiera. Ven la importancia de la diferencia entre la disciplina y la biopolítica. Aquí se trata de un espacio abierto, son grandes multiplicidades cuyos límites no son asignables. Solo serán tratables mediante el cálculo de probabilidades. De allí el desarrollo del cálculo de las probabilidades en el sentido social, y en el sentido de control social de las probabilidades: probabilidades de nupcialidad en una nación, probabilidad de mortalidad, probabilidad de natalidad. Planificación: expansión de los cultivos de cereales, recolección de los viñedos, etc. Viñedos, cereales, son también poblaciones. No solo los hombres son poblaciones. Se trata verdaderamente de administrar las poblaciones en espacios abiertos. "¡Vamos, hace falta eliminar vacas!". Eso es administración. No es disciplina, ya no es la sociedad disciplinaria. ¿Qué es? Es la sociedad de control, es el poder de control, que es muy diferente del poder disciplinario.

Puede ser entonces que el poder de control haya echado raíces, se haya bosquejado al mismo tiempo que se consolidaba el poder disciplinario. Pero me parece que no es la misma formación jurídica. Y no es el mismo sujeto de derecho. ¿Por qué no es el mismo sujeto de derecho?

Hemos visto que el sujeto de derecho de las formaciones de soberanía es finalmente el soberano, es decir Dios. El sujeto de derecho de la disciplina es el hombre, el hombre disciplinado. La disciplina tiene por función formar al hombre como sujeto de derecho. Y el hombre como sujeto de derecho es el hombre en relación con el hombre, de tal manera que de su composición surge el máximo de efecto útil. Yo diría que desde entonces el sujeto de derecho ya no es Dios, es la persona. En la edad humanista el sujeto de derecho es la persona, y los derechos son los derechos de la persona. ¿Y qué es la persona? Es el hombre en tanto ser disciplinado. Es lo que dirá Nietzsche de un modo tan admirable: el hombre en tanto ser capaz de mantener una promesa. Eso es el sujeto de derecho. El hombre disciplinado o, dirá de manera más violenta Nietzsche, el hombre domesticado. Y en páginas maravillosas dará como definición última algo como lo que sigue, que sería la versión nietzscheana de Foucault: "¿cómo se adiestra al hombre para mantener promesas?"[8] Es este adiestramiento del hombre lo que hace de él

[8] "Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas", cf. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 65.

un sujeto de derecho, es decir lo que hace de él una persona. Y la relación de la persona con la persona, todo el derecho de la persona en el siglo XIX, es el contrato. El contrato es la relación de la persona con la persona de tal manera que de esta conjunción surja el máximo de bienes.

Todo esto los deja perplejos, ¿no? ¡Qué pensamiento viejo! ¡Ya deben presentir que el derecho no piensa más así! Sin embargo, son nociones que parecían sagradas. He aquí lo que pasaba antaño, en un tiempo lejano.

Pero ahora, digo, estamos en la edad de la biopolítica de las poblaciones. Y la población puede ser tanto cereales, como corderos, como viñedos, como hombres. Todo esto está tomado en poblaciones, es decir en multiplicidades numerosas sin límites asignables. Salvo límites probabilísticos... ¿Cómo se dice? Escalas probabilísticas. Lo que ha reemplazado los límites asignables del encierro son las escalas probabilísticas, es decir las zonas de probabilidades. Tienen zonas de probabilidad para que tantos franceses vayan de vacaciones a España, etc. Ya no son límites, no tienen límites. No tienen ninguna necesidad de tener límites. Ustedes comprenden por qué ya no se trata del encierro. La tercera época ya no puede ser la del encierro, el encierro ya no tiene nada que hacer ahí, puesto que los límites asignables son reemplazados por las zonas de frecuencias. Lo que cuenta es la zona de frecuencia. ¿Qué necesidad tienen de encerrar a las personas si la probabilidad les asegura que los encontrarán a todos sobre la autopista tal día a tal hora? [*risas*] Es obvio que el encierro es absolutamente inútil. Incluso en este aspecto se vuelve costoso, estúpido, socialmente irracional. El cálculo de las probabilidades es ahí mucho mejor que los muros de una prisión.

Eso es un poder de control y ya no un poder disciplinario. Y yo creo que en Foucault están todos los elementos para afirmarlo. El poder disciplinario que analiza en *Vigilar y castigar* es un poder acabado. La prueba es que al final de *Vigilar y castigar* Foucault trata la cuestión de por qué la prisión ha dejado de ser hoy una forma pregnante. Ustedes me dirán: "Yo no diría eso". Pero hace falta el ojo del sociólogo. Y Foucault evidentemente tiene razón. La prisión va a sobrevivir, va a sobrevivir años y años, decenios, va a endurecerse, etc., pero cuando las cosas se endurecen es más bien el signo de que son supervivencias. Todo el mundo sabe, a fin de cuentas, que el régimen penitenciario es, en cuanto a nuestras sociedades modernas, un régimen absolutamente inadaptado, que ya no es habitable, porque hay demasiada gente para meter en prisión. Por lo tanto es preciso encontrar ya no formas disciplinarias, sino formas de control.

Del mismo modo diría que el ejército explota en sus cuarteles, que los escolares explotan en sus escuelas, los obreros en sus fábricas. Es por eso que es muy interesante, y que hace falta que todos escuchemos muy bien todas las historias del retorno del trabajo domiciliario, del retorno del trabajo parcelario, todas las historias de reordenamiento del tiempo de trabajo. Son cuestiones absolutamente fundamentales hoy en día. Una vez más, esto no quiere decir que vamos hacia tiempos mejores. Es decir, la estrategia continúa también en las formaciones de control, pero pasa por ahí. Las evidencias inmediatas son que la prisión ya no es adaptable al castigo, que la fábrica ya no es adaptable al trabajo, que la escuela ya no es adaptable a la enseñanza. Es decir, es el fin de los medios disciplinarios, que eran medios de encierro para multiplicidades aritméticas. Nos hacen falta medios de control abiertos sobre multiplicidades probabilísticas.

Ahora bien, estos medios se encuentran, no hay que preocuparse... No hay que preocuparse, ya nos llegará la desgracia. Pero es evidente que todavía hay personas que no lo creen. Los tipos que dicen "Endurezcamos las prisiones" no lo creen. Saben bien que el régimen está completamente arruinado, que la prisión está acabada. Pero su discurso tiene a pesar de todo un sentido: que va a durar 30 o 40 años, y que puede durar todavía 30 o 40 años a condición de endurecerse, antes de que se hayan montado los medios de control. Ustedes comprenden que hay problemas... Cuando se asignan prisioneros al trabajo llamado libre, está toda la ciudad que no quiere, que dice: "¿Qué hace éste aquí?". Instalar una clínica psiquiátrica en un pueblo causa problemas. Las personas dicen: "¡Oh, no! No queremos todos estos locos acá, que vagan en los cafés...". Todo eso causa problemas. Y después hay que montar los radares de control, es decir ver las zonas de frecuencia. Todo eso lleva mucho tiempo. Pero es evidente que se puede hacer, ustedes lo saben tan bien como yo.

Esto, entonces, es para estar atentos a lo que pasa en la actualidad. Yo encuentro muy interesante toda esta historia en Francia sobre el reordenamiento del tiempo de trabajo. Y respecto de esto, ustedes comprenden, el pobre tipo que acaba diciendo: "Yo estoy por el restablecimiento de la pena de muerte" es gracioso. En fin, no es gracioso para todo el mundo... pero no es muy serio, no es razonable. En cambio, lo que es razonable, en el sentido más terrible y más frío del término, son las nuevas formas de control que ya no son formas disciplinarias. Se acabó la edad de la disciplina, se acabó. ¿Qué quiere decir que se acabó la edad de la disciplina? Quiere decir que es reemplazada por la edad del control. Toda la cuestión de las tarjetas, por

ejemplo, es fabulosa. No pertenece a la disciplina, pertenece al control. Las tarjetas, la unificación de las tarjetas, la tarjeta magnética, eso es control. Es interesante. No es la vieja disciplina, no son los muros de la escuela.

Es entonces muy ambiguo, porque es verdad que los más activos en la izquierda tienen razón al luchar por la abolición de las prisiones, por la abolición del hospital psiquiátrico, etc. Pero es preciso ver que sus enemigos no son los viejos, los pobres tipos que hacen el payaso diciendo: "¡Sí al hospital psiquiátrico! ¡Sí a la prisión!". Sus enemigos son los controladores, que están absolutamente de acuerdo con ellos, que dicen: "¡Sí, sí, bravo! ¡No más prisiones!". La batalla no pasa por donde se cree, nunca pasa por donde uno cree. La estrategia, como diría Foucault, pasa por otra parte. La estrategia, la verdadera lucha está *entre* los abolicionistas de la pena de muerte. Y no entre los conservadores de la pena de muerte y los abolicionistas.

La verdadera lucha pasa también *entre* los que dicen: "La escuela está acabada, es una estructura vieja". Evidentemente, todo el mundo sabe que la escuela está arruinada, que no basta con enseñar ortografía a los niños para que la escuela funcione. Está arruinada porque ya no cuentan los procedimientos disciplinarios. Entonces los padres dicen ante sus niños: "¡Ay, es difícil, ya no hay disciplina!". Evidentemente ya no hay disciplina ¡pero porque son controlados! Son controlados, pero lo son de manera probabilística. Entonces evidentemente ya no se ocupan de cada caso en particular, porque hay zonas de frecuencia. "Vayan, vayan", se los envía a un medio abierto. Todos los medios estarán abiertos. Sólo que habrá "tierras de nadie" entre los medios. Habrá cosas así, control por cosas magnéticas: "No, en esa zona no podrán estar".

Esto ya nos permitiría resolver o volver sobre una cuestión que me importa mucho. Porque me preocupa, respecto a toda la obra de Foucault, que ha habido una pequeña ambigüedad. De la cual, a mi modo de ver, Foucault fue responsable a medias, solamente a medias. Ya hemos hablado de esto, pero ahora estoy más armado para volver sobre este punto. Se trata de la manera en que Foucault ha sido considerado como un pensador del encierro. Y yo les decía que me parece absolutamente falso. Ha sido considerado como gran pensador del encierro, y como quien definió nuestras sociedades modernas a través del encierro. Ahora bien, no hay nada más idiota que eso. Pues es verdad que Foucault se ocupa, y de manera magistral, de los medios de encierro. En particular del asilo para la locura, de la prisión para la delincuencia. Eso es verdad. Pero noten a qué formación histórica los vincula. Eso me parece esencial. Vincula el asilo para la locura

a la formación histórica clásica, el hospital general, y al siglo XIX con la evolución del hospital psiquiátrico. Y para la prisión, siglos XVIII y XIX. Y además les recuerdo que *Vigilar y castigar* termina con el anuncio de que el castigo, el sistema del castigo, ya no tiene necesidad de la prisión, o ya no tendrá necesidad de la prisión.

Por eso es que les digo que siempre me ha molestado que un filósofo tan perspicaz y excelente como Virilio se las agarre con Foucault diciendo que no ha captado las sociedades modernas[9]. ¿Cuál era el argumento, el argumento muy interesante de Virilio? Decía que el problema no es el encierro, o si prefieren, no es la pareja disciplina/encierro. Y todos los libros de Virilio le oponen otra pareja, dirigida directamente contra Foucault, la pareja que él mismo llama vialidad/control. Volvemos a encontrar el mismo término que en Burroughs. Virilio quiere decir que el problema es el de la vialidad libre y no el de los medios de encierro. La policía, dice, siempre tuvo más que ver con la vialidad, es decir con la calle, que con la prisión. El verdadero elemento de la policía es la calle, es la vialidad. Y desde su constitución, desde el siglo XVIII, a la policía le son asignadas las tareas de vialidad. En fin, vialidad/control y no encierro/disciplina. De allí todos los temas de Virilio sobre el control de la velocidad, sobre la estrategia nuclear, etc. Los que conocen un poco los apasionantes libros de Virilio pueden completar.

Esto forma parte de los malentendidos corrientes... no tiene ninguna importancia. Como Virilio tiene algo para decir, que se equivoque en lo que dice sobre Foucault no tiene ninguna importancia, lo importante es lo que tiene para decirnos. Pero puede inducir contrasentidos en nosotros, pues es evidente que la crítica de Virilio, como cualquier crítica que se hace a quien sea, no se sostiene. Pues supongo que no tenían un gran acuerdo en el humor, en el temperamento, pero el acuerdo Virilio/Foucault sería evidente. Pues lo que Foucault define como una biopolítica de las poblaciones también excede por todas partes el encierro, que solo concierne a la disciplina de los cuerpos. Y más aún, les señalo que en *Vigilar y castigar*, en un momento en que estudia medios de encierro, a saber el hospital como medio de encierro...

Entre paréntesis: todo el mundo sabe que el hospital también se resquebraja. Es lo mismo que cuando se dice que la escuela se resquebraja. ¿Qué es lo interesante hoy en día? Y no quiere decir que sea muy progresista, ¿no? Como se dice, es social-liberal, o todo lo que quieran, pero no es es-

[9] Cf. Paul Virilio, *Velocidad y política*, La Marca, Buenos Aires, 2006.

pecialmente la izquierda quien lo ha hecho. ¿Qué significan los hospitales de día, los hospitales de noche, los equipos de cuidadores a domicilio, la sectorización? Ya no pasa por un medio de encierro, pasa por controles, de ser necesario control a domicilio. No quiero decir que sea peor... Ustedes comprenden que cuando estamos en problemas como este no se trata de saber si es mejor o peor, se trata de saber por qué y contra qué luchan ustedes en tal momento. No hay que perder entonces demasiado tiempo luchando contra la pena de muerte. Una vez más, aun si alguien intenta restablecerla hoy, es preferible prestar atención a los procedimientos de control que vendrán a reemplazarla. En fin, ¿hay que hacer todo a la vez? No sé... ¿Todo?... ¡Uf! [*risas*] Sobre todo hay que guardar mucha alegría para los horrores por venir porque nunca tendremos suficiente [*risas*].

Digo entonces, ustedes comprenden... ¿Qué es lo que comprenden? [*risas*] ¡Ah, sí! Digo que cuando Foucault está explicando en *Vigilar y castigar* en qué sentido el hospital funciona en el siglo XIX como medio de encierro, dice: "¡Atención! Hay una cosa rara, que es el hospital marítimo". Y tiene páginas muy bellas... Hay dos páginas muy bellas, muy rápidas, en las que uno siente que hubiera podido escribir 20, 40, 50... Pero ese no era su problema. Son las páginas 145-146 de *Vigilar y castigar*[10], sobre el hospital marítimo como irreductible al hospital-encierro. Pues dice Foucault que en vista de sus funciones muy especiales, y de su situación muy especial, funciona como una especie de punto de cruce, de intersección entre tráficos, y de medio de control de todo tipo: las drogas, los medicamentos, las epidemias. Con todos los marinos que conducen enfermedades, el sida, todo eso... El hospital marítimo es ya, en pleno siglo XIX, una institución que prefigura las formaciones del porvenir del siglo XX, es decir una formación abierta de control por oposición al medio disciplinario cerrado. Esas pocas páginas sobre el hospital marítimo me han impresionado mucho, porque verán allí hasta qué punto no Foucault no se limita en absoluto al encierro.

Y más aun, con lo que leímos en el trimestre precedente, yo les recordaba que en Foucault la función de encierro está siempre subordinada a su tema más profundo, es decir la invocación de un afuera. Incluso cuando el encierro existe, cumple una función del afuera. Es decir, está al servicio de otra función, que es una función de exterioridad. A veces es una función de exilio. Y es así que en *Historia de la locura* Foucault nos dice explícitamente que el hospital general se modela sobre el exilio. Encierra a los locos, a los

[10] Cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pp. 147-148.

desempleados, etc., pero bajo el modelo del exilio. Ahora bien, el exilio es una función de exteriorización, no es una función de encierro. El encierro sirve a una función que lo sobrepasa, y que es una función de exterioridad: el exilio. El otro caso, la prisión, ya no tiene por modelo el exilio, tiene por modelo el cuadriculado. El encierro está siempre al servicio de una función más profunda que es una función de exterioridad. Con más razón entonces cuando ya no hay encierro, sino formación de un poder de control.

Quisiera concluir respecto a esto que me parece que es un auténtico contrasentido hacer de Foucault un pensador que privilegió el encierro. Por el contrario, a veces subordina el encierro a una función de exterioridad más profunda, otras veces anuncia el fin del encierro a favor de funciones de control de una naturaleza completamente distinta, que son funciones abiertas, no funciones cerradas.

Tengo entonces como mis tres edades. Y al nivel de las formaciones de control el sujeto de derecho es a su vez muy diferente. ¿Cuál será? Tal vez lo presienten, y si siguieron toda nuestra historia precedente sobre Dios, el hombre y el superhombre, no los sorprenderá. Si intento la respuesta bruta, el sujeto de derecho será lo viviente, y ya no el hombre o la persona. Seamos más precisos: el sujeto de derecho será lo viviente en el hombre. Mientras que en las formaciones de soberanía el sujeto de derecho era Dios en el hombre, y en las formaciones disciplinarias el sujeto de derecho era la persona en el hombre, aquí será lo viviente en el hombre y ya no la persona.

Esta evolución del derecho es muy importante. ¿Cómo resumirla en una palabra desde el punto de vista de la historia del derecho? Es el pasaje del derecho civil al derecho llamado social, que se produce a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Por más que el derecho haya conservado la expresión "derecho civil", el derecho ya no es un derecho civil, se ha vuelto cada vez más un derecho social. ¿Cómo definir el derecho social? Hay muchas maneras de definirlo. Vimos que el derecho civil, con la persona en el hombre como sujeto de derecho, encontraba su expresión jurídica más pura en el contrato: relación de la persona con la persona. Pero ustedes saben que a partir de fines del siglo XIX y hasta el XX el contrato ya no funciona. Aquí también todo el mundo lo sabe. Siempre se pueden mantener los contratos, pero ya no funcionan más. Ya nada puede pasar por el contrato. ¿Por qué? Por una razón muy simple: el contrato es una relación de persona a persona, no una relación al nivel de una población. ¿Cómo quieren que haya relaciones contractuales entre miembros de toda una población? Esa idea no es razonable. Puede haber

convenciones entre miembros de una población, pero no puede haber contrato, es absolutamente imposible.

Tomo un ejemplo. Ahora está un poco superado, pero hubo un buen momento en que las exigencias contractuales del derecho disciplinario, del derecho civil, y las exigencias nacientes del derecho social, producían extrañas contradicciones jurídicas. Desde el punto de vista del contrato, o del derecho civil, el contrato es una relación que une persona con persona. La persona en el hombre. Consecuencia inmediata: como se dice en derecho, el contrato no es oponible a terceros. ¿Qué quiere decir que el contrato no es oponible a terceros? Quiere decir que el contrato no compromete a alguien que no ha entrado en la relación contractual. El contrato obliga a las partes del contrato, no es oponible a tercero, es decir a alguien que no ha contratado.

Tomo cierto número de fenómenos que han cobrado una importancia singular en el siglo XIX para mostrarles en qué sentido es únicamente de manera ficcional que se puede hablar de un contrato. ¿Pueden reducirse a una ruptura de contrato las huelgas obreras que se desarrollan en todo el siglo XIX? Por supuesto que en los movimientos antihuelgas, en el inicio de las grandes huelgas, los juristas denunciaron la huelga como ruptura de contrato. Pero era un combate que no llevaba a nada, no podía funcionar. ¿Qué es la huelga? Es evidente que es un fenómeno social que no puede traducirse en términos de contrato y por tanto de ruptura de contrato. ¿Por qué? Porque fundamentalmente es oponible a terceros. Lo sabemos también hoy, porque por naturaleza la huelga molesta sobre todo a terceros, es decir a los usuarios. Una huelga de subte no molesta tanto a la dirección del subte, molesta a los usuarios. Lo cual quiere decir que es oponible a terceros.

Otro ejemplo más grato. ¿El mandato de un diputado es un contrato entre los electores y el diputado? Los diputados hablan del contrato que los une con sus electores. Es una fórmula de cortesía, saben muy bien que no es un contrato. Porque es fundamentalmente oponible a terceros. Si un diputado representara a quienes lo votaron, sería un contrato. Pero representa también a quienes no lo votaron, o a quienes no pueden votar, los niños, los idiotas, etc.

Tomen la seguridad social. Los inicios de la seguridad social hacen reír. Piensen en esto: ¿por qué, sobre todo al principio –ya que ahora hay arreglos con los prestadores, aunque a menudo sigue siendo así– el propio cliente le pagaba al médico y la seguridad social le rembolsaba? Cada vez que un paciente va a ver a un médico se constituye una relación contractual entre el enfermo y el médico. Y los médicos insisten en eso, insisten enormemente.

Insisten, va de suyo, por razones que a veces son las más nobles, y a veces las más vergonzosas, y a veces una mezcla de vergüenza y de nobleza [*risas*]. Y luego la seguridad social es un tercero, es típicamente un tercero. Y yo diría incluso que el tercero por excelencia es la sociedad. La sociedad es tercera para toda persona, es el tercero por excelencia. Y he aquí que la seguridad social pagaba la cura, era el tercero pagador. ¿Me siguen? No es difícil. Problema jurídico: es un conflicto entre el derecho civil que está muriendo y el derecho social que está naciendo. ¿Cómo se resolverá ese conflicto, una vez dicho que los médicos liberales representan una fuerza social importante? Es por eso que es muy interesante el derecho, es muy gracioso, siempre hay que encontrar astucias... Hacía falta encontrar algo para satisfacer tanto las potencias ascendentes del derecho social como las potencias descendentes de la medicina liberal. Entonces lo que se encontró es algo particularmente retorcido que consiste en decirle al enfermo: "Vas a pagar de tu bolsillo al médico –relación liberal, el contrato es preservado– pero como contrapartida el médico te va a hacer un papel... Te lo va a hacer a ti, un papel que te dará dentro de su relación contractual, él no quiere saber en qué se convierte eso después... Te da un papelito que es un comprobante de pago, y lo envías al tercero que te va a rembolsar".

Ven que esta especie de descomposición de la operación, operación que habría sido mucho más simple si la seguridad social le hubiera pagado directamente al médico, se debe únicamente al enfrentamiento de dos concepciones del derecho estricta y cualitativamente diferentes. En otros términos, a medida que se desarrollaba el derecho social la relación médica ya no pasaba por la relación contractual. O si prefieren, ya no tomaba como sujeto de derecho a la persona. El enfermo había dejado de ser una persona.

Entonces es fabuloso, porque los más reaccionarios dicen: "¡Ah, sí, en la medicina social los enfermos ya no son personas!". Pero literalmente es verdad, no hay razón para discutir, evidentemente ya no son personas. Todo lo que uno puede decir es que la época en que los enfermos eran personas no era gran cosa, porque ser una persona jamás impidió que lo traten a uno como a un perro [*risas*]. ¡Un perro personal! [*risas*] Pero es evidente que un enfermo ya no es una persona. ¿Qué es el enfermo? Ha devenido un viviente. El sujeto de derecho ya no es la persona en el hombre, ya no hay persona en el hombre. El sujeto de derecho ha devenido lo viviente en el hombre. Me dirán que esto no impide que él tenga, a pesar de todo, derechos diferentes de los de un perro. ¡Por supuesto que tiene derechos diferentes! Porque lo viviente en el hombre no es igual que lo viviente en el perro. Pero no es

en nombre de la persona, es en nombre de una cualidad de vida, lo cual es completamente diferente. El derecho social descansa sobre lo viviente y ya no sobre la persona, mientras que el derecho civil descansaba sobre la persona.

Miren lo que sucede hoy en día con las luchas que conciernen al derecho. Se sitúan todas al nivel de lo viviente, y en absoluto al nivel de la persona. ¿Qué quiere decir eso? El problema del derecho hoy es la vida en el hombre. ¿Por qué la vida en el hombre? Y bien, pienso en un caso... Pero aquí también reaccionarios o progresistas tienen el mismo lenguaje, exceptuando a aquellos que verdaderamente exageran, los que pretenden volverse todavía más bestias de lo que son. Pero sino es un mismo lenguaje, que es el del derecho social. Tomen la cuestión del aborto. ¿Qué invocan los peores enemigos del aborto? Ya no se atreven a invocar la idea del feto como persona. Eso es un chiste, sería también la idea del último Papa. No se animan a decir que el feto es una persona. Parece que no funciona, si se le dice a la gente que el feto es una persona, todo el mundo se ríe. ¿Pero qué es lo que dicen? La bandera de las asociaciones hostiles al aborto es: "Déjenlos vivir". Es decir, invocan explícitamente un derecho perfectamente moderno, un derecho a lo viviente, un derecho a la vida. Y así invierten con habilidad lo que ha sido la reivindicación motriz del aborto, es decir el derecho a la vida de las mujeres, de las mujeres que reivindicaban el derecho a decidir ellas mismas sobre su vida y la calidad de su vida. Y he aquí que los reaccionarios lo dan vuelta diciendo que si se les niega que el feto es una persona, no se les puede negar que el feto es al menos un viviente, y que es conveniente para el feto que lo dejen vivir. Entonces esto se vuelve muy interesante. ¿Hay que dejar vivir al feto? Es un problema para Nietzsche. Pero Nietzsche hubiera dicho más bien que sí, porque viendo su estado de salud... en fin, no importa [*risas*].

Pero ustedes comprenden que es por eso que hay que decir que los que quieren prohibir el aborto y los que militan por el aborto están –para hablar como Foucault, y esta es su idea todo el tiempo– sobre el mismo suelo arqueológico, el del derecho social, en el cual el sujeto de derecho es lo viviente y ya no la persona.

Y yo había comentado unos textos de Foucault a los que por lo tanto no hago más que remitirlos muy rápidamente. Si recuerdan los bellos textos de la *Voluntad de saber* que les había leído[11], y que quizá han releído, Foucault se preguntaba cómo explicar que la misma época que ha tendido a la abo-

[11] Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., pp. 165-167.

lición de la pena de muerte sea la que ha efectuado los mayores genocidios de la historia. Y allí también él quería mostrar que aunque no vayan en la misma dirección, las dos tendencias –tendencia a la abolición de la pena de muerte en todos los países y existencia universal de los genocidios en el siglo XX– pertenecen al mismo suelo arqueológico. ¿Por qué?

Porque la abolición de la pena de muerte encuentra su fundamento en el derecho social. A partir del momento en que el sujeto de derecho es lo viviente, el derecho ya no puede ser un derecho de hacer morir. El derecho de hacer morir era el viejo derecho de soberanía. Ya el derecho disciplinario ponía en cuestión la pena de muerte. Con mayor razón, entonces, un derecho que se propone la administración de la vida desde el punto de vista de las poblaciones no puede conservar la pena de muerte.

¿Pero los genocidios? ¿Por qué han tomado tanta importancia en el siglo XX? Consideren lo siguiente. ¿Cuáles fueron los primeros surgimientos modernos del poder de control, es decir de un poder que ya no era simplemente de soberanía ni de disciplina? Es el fascismo, que responde exactamente a la definición de Foucault: biopolítica de las poblaciones. He aquí, me parece, la trinidad del fascismo: biopolítica racial; reclamación del espacio vital, es decir del espacio abierto, de un espacio de expansión; y denuncia del enemigo, no como otra persona, sino como agente biológico peligroso, como agente infeccioso, es decir capaz de contaminar la raza o la civilización, la cultura, etc. Ahora bien, el genocidio se hace en función de las condiciones de supervivencia de la población que lo comete. Se trata de liberarse de los agentes infecciosos. Y es en nombre de la vida en el hombre y de la supervivencia en el hombre que se efectúa el genocidio.

Vuelvo a encontrar allí la conclusión de que verdaderamente la tercera edad del derecho no es mejor que las otras dos. Pero no es esa la cuestión. Lo que aparece en esta tercera edad del derecho es una nueva estrategia, nuevas luchas. Hay que luchar contra nuevas formas, así como hay que promover nuevas formas.

Y en efecto, es con el fascismo que comienza el gran poder de control. ¿Bajo qué forma? Se ha dicho mil veces, ya en los grandes textos de Walter Benjamin: bajo la forma de las grandes demostraciones de masa. Las grandes demostraciones de masa en espacio abierto son inseparables del fascismo. En fin, del fascismo tal como ha sido. No quiero decir que el fascismo sea el poder de control en su plena expresión porque, aunque más no fuera por los análisis de Burroughs, es evidente que el poder de control es lo que se hace ahora. Pero era la prefiguración del poder de control. Si ustedes quieren,

el fascismo fue la bisagra. Así como Foucault hace de Napoleón la bisagra entre el poder de soberanía y el poder disciplinario, podríamos decir que Hitler, y antes Mussolini, fueron la bisagra entre el poder disciplinario y el poder de control. Bisagra que se hizo dos veces: una vez por la radio, otra por la televisión –siendo la televisión la forma moderna–.

En efecto, si quisiéramos entrar en detalles, podríamos hacer corresponder un estatuto de las imágenes a los tres poderes. Pero ya no tenemos tiempo. Lo haremos la próxima vez. Piénsenlo, háganme pensarlo a mí. No sería difícil, podríamos hacer un estatuto de los medios de expresión, de las imágenes correspondientes a los tres períodos. Haríamos tres estadios del cine, estaría muy bien, llegaríamos al cine.

Termino, entonces, porque ya no pueden más... lo percibo [*risas*]. Este pasaje del derecho civil al derecho social es seguramente uno de los momentos más importantes de la historia del derecho. Señalo solamente, porque es muy, muy bueno, que hay un discípulo de Foucault que acaba de publicar un libro muy importante sobre este punto, un grueso libro que se llama *El estado benefactor*[12]. Es François Ewald, que fue asistente de Foucault en el Collège de France. El libro es muy bueno. Y contrariamente a los defensores actuales de los derechos del hombre, él tiene como mínimo el mérito de conocer algo sobre la evolución del derecho. Y lo que muestra es algo fundamental: cómo el pasaje del derecho civil al derecho social en el transcurso del siglo XIX se produce no de manera uniforme, sino entre otras cosas a propósito de un punto preciso que era el accidente de trabajo y el desarrollo de los seguros. Y hay entonces un estudio muy digno de Foucault, muy, muy dentro del método Foucault, sobre toda una historia de los accidentes de trabajo en la formación del siglo XIX, con nociones muy interesantes. Es de Ewald, fue publicado en Grasset hace algunos meses, hace dos meses.

Les leo para confirmar, porque esto confirma absolutamente todo lo que acabamos de decir. Quisiera que hagamos de esto nuestra conclusión hoy. Son las páginas 24-25: *En el orden de los derechos sociales* –no civiles– *el sujeto adquiere competencia jurídica por el mero hecho de ser un ser viviente. Si los derechos sociales son en efecto indefinidos por principio, sólo lo son en tanto que expresiones de un fundamental derecho a la vida. Decir que el derecho civil* –es decir el antiguo derecho– *no conoce el derecho a la vida podrá sorprender.*

Ewald se hace una objeción a sí mismo. En efecto, todo el mundo sabe que desde el punto de vista del derecho civil, el derecho a conservar la vida

[12] François Ewald, *L'Etat-Providence*, Grasset, Paris, 1986.

–retengan bien: conservar la vida– es un derecho inalienable, a tal punto que para el derecho civil el derecho de conservación de la vida, de la propia vida, es un derecho llamado natural. Es un derecho natural inalienable. A tal punto que un prisionero –y lo han dicho siempre todos los juristas en el siglo XIX– está en su estricto derecho cuando intenta por todos los medios evadirse. No se lo puede perseguir por haberse evadido. Es muy interesante eso. Un prisionero tiene el derecho natural de conservar su vida, por tanto de evadirse. Se lo perseguirá simplemente por haber roto una cerradura [*risas*]. Es muy interesante, porque el derecho es así. No se lo perseguirá por haberse evadido, sino por haber molido a palos a un guardia, etc. Pero ven justamente que es una confirmación: el derecho civil reconoce el derecho de conservar la propia vida por cualquier medio, salvo aquellos que caen bajo la ley. Pero uno tiene el derecho de conservar su vida. Solo que no es un derecho civil, es un derecho natural.

Entonces: *Decir que el derecho civil no conoce el derecho a la vida podrá sorprender. ¿No figura el derecho a la conservación de uno mismo, en efecto, entre los derechos naturales?*, prosigue Ewald. *Pero justamente, no es susceptible de ser garantizado en tanto tal por un derecho positivo* –ningún derecho positivo puede garantizarlo– *siendo que este último* –el derecho positivo– *protege al sujeto solo en el marco de un intercambio* –es decir, de una relación contractual–. *Para el liberal...* Piensen en Reagan hoy en día... [*risas*] No, no, en serio, es un liberal al pie de la letra. O piensen en Giscard. *Para el liberal vivir no nos da ningún derecho.* Esa es la posición del derecho civil. *Vivir no nos da ningún derecho, el derecho solo protege lo que uno hace de su vida. Por el contrario, la idea de derecho social supone que el hecho mismo de vivir les da derechos positivos.* Hay allí realmente una mutación del derecho: el mero hecho de vivir les da derechos positivos. *Pero derechos que solo pueden obedecer a un régimen completamente distinto al de los derechos civiles. En efecto, no son oponibles a un otro, sino a ese nuevo sujeto de derecho que es la totalidad de los sujetos: la sociedad*[13]. En otros términos, el contrato es oponible a otro, a la otra persona que ha contratado conmigo, mientras que el derecho social no es oponible a otra persona, sino a la sociedad. ¡Sociedad, tú me debes trabajo! ¡Sociedad, tú me debes los medios para vivir y sobrevivir! ¡Sociedad, tú me debes el derecho de mantener una familia! Etc.

¿Qué significa todo lo que llamamos y todo lo que los liberales denuncian como "Estado benefactor"? Significa este nuevo régimen de derechos.

[13] *Ibidem*, pp. 24-25.

Comprenden que, por ejemplo, para restaurar un derecho civil, como pretenden los liberales, habría que suprimir los seguros. Para suprimir los seguros habría que suprimir los automóviles. Es por eso que los liberales tienen semejante nivel inimaginable de hipocresía y de imbecilidad en el pensamiento. Comprenden que todo lo que dicen es realmente nada. Quiere decir algo, pero no lo que ellos pretenden decir. Es evidente que el régimen de seguros pertenece típicamente al derecho social. Lo que garantiza es la vida, el hecho mismo de vivir, y es oponible a tercero, siendo el tercero la sociedad entera. Es el tercero pagador. Los liberales pueden suprimir la Seguridad social, y ya es difícil, pero pueden disminuirla, etc.; no suprimirán el seguro automotor. Ahora bien, el seguro automotor es antiliberal a más no poder, forma parte del nuevo derecho. Todo esto es obvio.

¿Qué más quería decir? [*Pasa las páginas del libro*] 23, 24, 25... Sí, acá está, aquí termina: *Los derechos sociales se sostienen en un nuevo principio de evaluación. El valor fundamental ya no es tanto la libertad* –en tanto que es de la persona, Ewald diría también que el valor fundamental ya no es tanto la persona– *como valor de los valores, sino la vida, todo lo que es viviente, todo lo que ella produce, sus potencialidades que hay que actualizar.*[14]

¿Y qué nos decía Foucault en *La voluntad de saber*? Hago el engranaje de Foucault con el libro de Ewald. Página 191: *Es la vida mucho más que el derecho* –sobrentendido: que el derecho civil– *lo que ha devenido la apuesta de las luchas políticas, aun si estas se formulan a través de las afirmaciones del derecho* –sobrentendido: del nuevo derecho social. *El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el derecho más allá de todas las opresiones o alienaciones a encontrar lo que somos y todo lo que podemos ser, ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico ha sido la réplica política a todos esos nuevos procedimientos de poder que ya no dependen del derecho tradicional de la soberanía*[15].

Este es exactamente el engranaje, el texto sobre el cual Ewald va a fundar todo su desarrollo sobre el aumento de los seguros en el siglo XIX y la transformación del derecho, que pasa del estado de derechos civiles al derecho social. En una palabra, el tercer sujeto de derecho ya no es entonces la persona en el hombre sino la vida en el hombre. Una vez más, para mejor y para peor, para peor y para mejor.

[14] *Idem.*

[15] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, op. cit., pp. 175-176.

Todo lo que quería mostrar hoy es que al nivel jurídico, al muy modesto nivel jurídico, hemos encontrado una confirmación de la distinción de las tres formas: forma de soberanía, forma de adiestramiento del hombre, y forma de lo viviente en el hombre. Les pido que lo piensen de aquí a la próxima vez. Llegamos a la meta. En fin, la próxima vez terminaré con todo esto.

Clase 11
Primera parte
Soberanía, disciplina y control en los regímenes de imágenes.

15 de abril de 1986

Algunos de ustedes que conocen poco o nada a Burroughs, lo cual es una pena, me preguntaron cómo tomar a este autor que tiene una gran importancia en la literatura americana y en la literatura moderna en general. Yo creo que la mejor manera, para aquellos que no lo conocen, es tomar una de sus novelas más conocidas. Burroughs hizo ensayos teóricos sobre los controles y todo eso, pero no creo que sea lo mejor de su obra. Es preferible tomar una de sus novelas más conocidas, *El almuerzo desnudo*[1], que fue muy bien traducida en Gallimard. En *El almuerzo desnudo* verán que hay toda una confrontación con los grupos de control y hay un prefacio muy interesante de Burroughs. Y también señalo, únicamente como modo de tomar contacto –para los que ya lo conocen no vale la pena–, que hay un interesante número de L'Herne sobre Burroughs[2]. Y creo que no está solo, está Burroughs y quizá Ginsberg... Puesto que Burroughs es uno de los tres grandes de la generación beat, siendo los otros dos Ginsberg el poeta, y Ke-

[1] William S. Burroughs, *El almuerzo desnudo*, Anagrama, Barcelona, 1989.

[2] William Burroughs, Claude Pélieu, Bob Kaufman, *Cahier Burroughs* nro.9, Éditions l'Herne, Paris, 1968.

rouac. En cuanto a lo que hemos hecho precedentemente sobre la literatura moderna, los tres serían claves, personajes fundamentales.

Bueno, recuerdan que la última vez habíamos desplazado un poco nuestro problema de las relaciones de fuerzas y de las formas que derivan de ellas, y lo habíamos planteado al nivel de las formaciones de poder o de derecho. Más bien de las formaciones de poder *y* de derecsho. Y habíamos buscado esbozar, incluso desde el punto de vista jurídico, y siempre sobre un período corto, puesto que es el período considerado por Foucault, una especie de cuadro de las formaciones de soberanía, de las formaciones de disciplina y de las formaciones de control. Y yo había terminado diciendo que perfectamente podríamos también indagar –pues esto tendería un puente hacia lo que hicimos los otros años– el nivel de las formaciones de la imagen. No para aplicar, sino para tener puntos de referencia.

Si vuelvo a los regímenes de imágenes, ¿puedo encontrar algo equivalente para hacer agrupamientos? Y esto estaría fundado en Foucault, pues hay tres intervenciones de Foucault concernientes a la imagen pictórica. Una es el texto célebre sobre *Las meninas* de Velázquez, que corresponde a la formación clásica[3]. El otro es el manuscrito que no ha querido publicar sobre Manet[4]. Y el otro es el texto sobre Magritte, al cual nos hemos referido a menudo[5]. Entonces las cosas que quiero decir son muy vagas. Desde el punto de vista de la imagen, e incluso desde nuestra preocupación de los años anteriores, cuando nos ocupábamos del cine, ¿se puede hablar de régimen de imágenes? ¿Y qué se podría descubrir? ¿Se podría descubrir allí una confirmación? En función de lo que hicimos los otros años veo claramente la posibilidad de definir regímenes de imágenes. Me pregunto entonces si no podríamos encontrar incluso algo así como –sin pretender que coincidan en todos los puntos– un régimen de soberanía como régimen de la imagen, un régimen de disciplina, y un régimen de control.

Pienso en un libro que sin embargo no apela a Foucault y que es muy independiente, un libro de Serge Daney, que era un crítico de cine prove-

[3] Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., capítulo I: Las meninas, p. 13.

[4] Recientemente se ha publicado una conferencia de Foucault sobre Manet, cf. Michel Foucault, *La peinture de Manet*, Seuil, Paris, 2004 (Ed. Cast.: Michel Foucault, *La pintura de Manet*, Alpha Decay, Barcelona, 2005).

[5] Michel Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo Magritte*, op. cit., 2012.

niente de los *Cahiers*. Ese libro se llama *La rampa*[6]. Y lo que me interesa es que distingue tres regímenes de la imagen cinematográfica. Hace llegar el primero hasta la guerra. En efecto, es una periodización propia del cine. Ahora bien, ¿cómo lo define? Lo define por una pregunta. Dice que la pregunta fundamental es: ¿a qué remite la imagen? Es decir, ¿qué hay detrás de la imagen? ¿Qué quiere decir esto? Daney dice que en tal régimen de imagen, si ustedes quieren, cada elemento de la imagen juega el rol o puede jugar el rol de un escondite temporario. Y es en la imagen siguiente que se ve lo que había detrás. Y dice que la fórmula de este régimen de imagen sería "el secreto detrás de la puerta". Y es cierto que en todo el cine clásico, de preguerra, la puerta es algo fundamental. En especial en la comedia americana. Creo que Rohmer hizo todo un curso en el IDHEC[7] sobre el rol de las puertas en Lubitsch. La puerta es, en efecto, el escondite temporario. Lo que hay detrás de la puerta, entonces, todo lo que hay detrás de la imagen, aparecerá por supuesto en la imagen siguiente. Pero esto implica que este régimen de la imagen, este primer régimen de la imagen, es un régimen de totalización. Un film es una bella totalidad. ¿Y cómo se presenta esa totalidad? Es una sucesión de las imágenes que tiende siempre hacia algo que está detrás. Es ese algo que está detrás lo que va a efectuar la totalización.

Pienso en otro gran crítico de arte del siglo XIX que se llama Riegl, quien por su parte hacía periodizaciones de las artes plásticas según tres funciones: embellecer la naturaleza, espiritualizar la naturaleza, rivalizar con la naturaleza[8]. Yo diría que este primer régimen de la imagen –el del secreto detrás de la puerta, ¿qué hay detrás de la imagen?– corresponde precisamente a la primera fórmula: embellecer la naturaleza. Embellecer la naturaleza haciendo de ella una totalidad de las imágenes, un todo de las imágenes. Entonces cada imagen desborda en la imagen siguiente, pero el conjunto de las imágenes tiende hacia un todo.

Ahora bien, me parece que es este régimen de la imagen lo que constituyó la ambición del primer cine: un algo detrás de la imagen que va a constituir el todo de las imágenes, o que va a constituir el centro determinante de las imágenes. De allí, en la cima de su ambición, las grandes construcciones en tríptico.

[6] Serge Daney, *La Rampe, cahier critique 1970-1982*, Gallimard, París, 1983.

[7] *Institut des Hautes Etudes Cinématographiques*. Instituto de Altos Estudios de Cinematografía, que funcionó en París, entre 1944 y 1985.

[8] Cf. Alois Riegl, *Grammaire historique des arts plastiques*, Klincksieck, París, 1978.

Noten, si es que lo recuerdan, que esto respondería bastante bien al análisis que hace Foucault de *Las meninas*[9]. ¿Qué hay detrás de las imágenes? El rey, lo que Foucault llama el lugar del rey. El rey que solo se ve en la imagen bajo la forma de un reflejo en el espejo. Y todo el cuadro está organizado hacia ese punto que está detrás de la imagen, puesto que no se lo ve. Y vemos claramente que en *Las meninas* todo funciona en función de ocultamientos. Por ejemplo, se ve el revés del cuadro que está haciendo el pintor, pero no se ve el propio cuadro. Se ve el reflejo del rey en el fondo, pero no se ve al propio rey. Y todos los elementos de la imagen tienden hacia el rey que no se ve. Por lo tanto *Las meninas* respondería bastante bien a la fórmula de Daney: ¿qué hay detrás de la imagen? Detrás de la imagen está el rey, es decir el soberano de la imagen.

Vuelvo al cine. Lo interesante es la pregunta: ¿por qué ese gran cine, ese primer cine desapareció? Ese gran cine, que se podría llamar el cine clásico, desaparece con la guerra. ¿Por qué? Y bien, hace falta reunir los textos de Walter Benjamin sobre la relación entre lo que llama las artes de reproducción y la formación de los regímenes totalitarios[10]. Los habíamos visto mejor los otros años, solo los recuerdo. Hace falta retomar la manera en la que un cineasta como Syberberg se inspira en Benjamin para ir más lejos cuando dice: "Hay que juzgar a Hitler *también* como cineasta". ¿Qué quiere decir juzgar a Hitler como cineasta? Quiere decir que los regímenes totalitarios, y sobre todo el régimen nazi, se ha presentado bajo la forma de una especie de puesta en escena. No se reduce a eso, pero es una especie de puesta en escena de las masas. Las grandes manipulaciones de masas, las grandes puestas en escena. Y de repente Virilio se encadena con Benjamin y Syberberg cuando muestra muy bien que el nazismo se vivió hasta sus últimas consecuencias como una especie de super-Hollywood, en competencia con Hollywood para ir más lejos en una especie de puesta en escena colosal, que era la propaganda de Estado y la manipulación de las masas.

¿Por qué entonces esto anuncia el final del cine "clásico"? ¿Por qué, de cierta manera, anuncia el final de las ambiciones de Eisenstein y de Gance? Es evidente. Lo que acaba con el cine llamado "clásico" es Leni Riefens-

[9] Diego Velázquez, *Las meninas*, 1656. Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit.

[10] Cf. Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), Ed. Itaca, México, 2003.

tahl[11]. El cine clásico no muere por una mediocridad de su producción, muere realmente por otra cosa completamente distinta. A saber, que en su ambición más profunda es como realizado y superado, y abominablemente superado, por las grandes puestas en escena del Estado. De modo que si el cine resucita tras la guerra, es en función de un régimen completamente distinto. Ya no será un régimen de soberanía. Ya no será la pregunta ¿qué queda por verse detrás de la imagen? De cierta manera, el nazismo nos dio la respuesta: lo que queda por verse detrás de la imagen son los campos de exterminio. ¿Qué hay que ver detrás de la propaganda de Estado? ¿Qué hay que ver detrás de las manipulaciones de masas? Los campos. Y digo, o más bien Daney muestra muy bien, que todo el cine de posguerra se formó en función de esta constatación.

En este aspecto –como en otros, por otra parte– creo que es absolutamente ejemplar y fundamental una obra como la de Resnais. La importancia de Resnais en este segundo régimen de la imagen es que nunca tuvo más que un tema, solo que supo variarlo. El único tema, la única preocupación de Resnais es el hombre que vuelve de los muertos. ¿Qué es volver de los muertos? Y uno siente tanto que ese es su problema... Quiero decir, es curioso: ¿qué constituye el problema de alguien? Quiero decir, incluso físicamente... no sé, nunca vi a Resnais, así que hablo por las fotos, pero hay una especie de lado zombie en Resnais... el hombre que vuelve de los muertos. Y luego en toda su obra, piensen en su último film, *El amor a muerte*[12], que es una maravilla. Pero es incomprensible sin uno de sus primeros filmes, *Noche y niebla*[13]: ¿qué hay después de los campos, qué es volver de los campos?

Dije entonces que el cine solo podía reconstituirse después de la guerra cambiando de régimen de la imagen. La manera en la que Daney define el régimen de la imagen del neorrealismo, y a partir del neorrealismo, es la siguiente: ya no nos preguntamos qué hay que ver detrás de la imagen, sino qué hay que ver *en* la imagen y *sobre* la imagen. ¿Qué hay que ver en la imagen y sobre la imagen? ¡Comiencen por ver! ¡Son incapaces de ver lo que hay en una imagen! Han sido incapaces de ver que detrás de las grandes imágenes de propaganda de Estado estaban los campos. ¡No busquen lo

[11] Actriz, fotógrafa y cineasta alemana, célebre por sus producciones propagandísticas del régimen de la Alemania nazi.

[12] Alain Resnais, *L'Amour à mort*, 1984.

[13] Alain Resnais, *Nuit et brouillard*, 1955.

que hay detrás de las imágenes, comiencen por aprender a leer una imagen! ¡Comiencen a percibir una imagen!

De cierta manera, el primer cine se proponía ser una especie de enciclopedia del mundo. Pero no hay razón para hacer una enciclopedia soberana. ¿Qué hay que hacer? Una verdadera "pedagogía de la imagen". Daney emplea el término que hace falta. Yo llamaba a la primera época "enciclopedia del mundo". Ahora, tras la guerra, llega el gran momento de la "pedagogía de la imagen". Aprender a ver y a leer la imagen. Será la pedagogía Rossellini, cuya obra termina explícitamente en una tentativa pedagógica. Y será lo que Daney llama muy bien la pedagogía godardiana, o la pedagogía straubiana. Y se podría hacer una larga lista. Como dice Daney –recuerdo esta fórmula– el oficio del director había dejado de ser inocente. Desde entonces, de cierta manera el cine debía conformarse realmente sobre nuevas bases. Una vez más, ya no "qué hay que ver *detrás* de la imagen", sino "qué hay que ver *en* y *sobre* la imagen".

Puedo decir que es una formación pedagógica. Se podría decir, sin forzar demasiado las cosas, una formación disciplinaria, una disciplina de la imagen. La soberanía de la imagen ha dejado el lugar a una disciplina o pedagogía de la imagen. Soberanía de la imagen quiere decir que hay algo por ver detrás de la imagen: el lugar del rey. La soberanía de la imagen ha dejado el lugar a una disciplina o pedagogía de la imagen. El signo de este cine sería entonces, según Daney, la imagen asumiendo su planitud, la imagen cinematográfica que asume su planitud. En la medida en que asume su planitud, el ojo que mira la imagen deviene ojo espiritual. Sería el estadio en que el arte espiritualiza la naturaleza. El ojo que ve la imagen debe volverse un ojo de vidente. El ojo del vidente es el ojo que espiritualiza la naturaleza.

Hago muy rápidamente un paralelo con la pintura. Al nivel del impresionismo el espacio pictórico es presentado como volviéndose óptico puro y asumiendo su planitud. El cuadro que asume su planitud pasa por una conquista impresionista, poco importa si con razón o no. De modo que aquí también podríamos hacer todo tipo de paralelos.

No tenemos tiempo, pero este estadio de la imagen donde la imagen asume su propia planitud lo encuentran en Dreyer, en Ozu... Eso es obvio. Pero uno podría decir que se opone, por ejemplo, a la profundidad de campo en Welles. Y no es verdad. La profundidad de campo en Welles es radicalmente nueva respecto de la profundidad del primer régimen. La profundidad de campo en Welles es una profundidad que deja ver todo, quiero decir que deja ver todo *en* la imagen. A saber, que deja ver el todo de

las interacciones de un plano con otro, del plano del fondo hasta el primer plano. Es decir que es lo contrario de la profundidad de campo del primer cine, del cine clásico, que era una profundidad donde los planos servían de escondite, donde el primer plano era una suerte de escondite respecto de lo que pasaba en el otro plano. En este sentido, entonces, la profundidad de campo en Welles, tanto como la planitud de Dreyer, se encontraría plenamente en el segundo régimen de la imagen: ver lo que hay *en* la imagen y *sobre* la imagen.

Y luego, así como Hitler era como la destrucción o la imposibilidad de continuar el primer cine, parece que hoy estamos en una época bisagra. ¿Qué era Hitler, después de todo, desde el punto de vista que nos ocupa? Era la radio. Todo pasó por la radio. Y la crisis actual, es bien sabido, se dice por todas partes, pasa por la televisión. Ya no es la radio, es la televisión.

¿Se puede decir, en efecto, que actualmente se constituye como un tercer régimen de la imagen, que ya no sería ni el régimen enciclopédico o soberano, ni el régimen pedagógico o disciplinario? Daney dice que de cierta manera estamos en un nuevo régimen de la imagen. Y sin duda son los mismos autores, los mismos autores modernos los que tienen un pie en cada régimen. ¿Qué es este nuevo régimen? Es un régimen en el cual la imagen se desliza siempre sobre una imagen. Es decir, hay algo detrás de la imagen, pero ya no en el sentido del primer régimen. Ya no es en absoluto de la misma manera, porque lo que hay detrás de la imagen es siempre ya una imagen. Las imágenes se deslizan unas sobre otras. La imagen remite a una imagen previa, preexistente. Una imagen se desliza sobre una imagen. Volvemos a encontrar un fondo de la imagen, pero en el fondo de la imagen hay ya una imagen. O, como dice Daney, a los humanos ya no les sucede nada, todo lo que sucede, le sucede a la imagen. Es curioso. Y Daney intenta darle un nombre, formar un concepto, y encuentra la noción, que toma prestada de la pintura, de la historia de la pintura, de "manierismo moderno". Es un régimen manierista de la imagen.

Pero nosotros podemos decir también que es un régimen de control de la imagen, en el cual la imagen controla la imagen. Ya no es lo mismo que el régimen pedagógico o el disciplinario. Quizás, entonces, encontraríamos nuestro equivalente en este manierismo del cine actual, en el cual la imagen reenvía siempre a una imagen, y la imagen no tiene otro fondo que ya una imagen. Ven que es muy diferente del primer régimen, del lugar del rey, donde por el contrario las imágenes remiten a algo que no es imagen, aun cuando ese algo no pueda ser dado por fuera de las imágenes. Pero las

imágenes tienden hacia algo que está detrás de la imagen. Aquí ya no es así, las imágenes se deslizan unas sobre otras de tal manera que lo que hay en el fondo de una imagen es siempre ya una imagen.

Y una vez más, insisto siempre sobre esto con todas nuestras categorías: no es ni bueno ni malo. Cada régimen contiene lo más nulo y lo más bello, tiene su mediocridad de producción y sus obras maestras.

Si intento entonces precisar un poquito, ¿qué hay en el manierismo de las imágenes, o en este tercer régimen en el cual la imagen controla la imagen? Está la tele. Está la tele, incluso en sus formas más execrables. Con la tele ya no hay necesidad de hacer cine puesto que es el mundo el que hace cine. En última instancia, ya no vale la pena viajar, porque viajar es verificar cómo funciona allá la tele [*risas*].

Algunos estudios serios se han interesado en la pregunta muy, muy importante: ¿cuál es el tipo de espectáculo que más le gusta actualmente a las personas? Había un artículo en *Libération* que se hacía eco de este problema. Y bien, parecería que uno de los espectáculos más preciados actualmente es la participación en una emisión. Como espectador, no para participar activamente. Que uno pretenda ir a la tele a hablar, a explicar su problema, es muy legítimo. Pero aquí se trata de asistir a una emisión que se está haciendo. Por eso notarán que actualmente cada vez más emisiones integran a los espectadores. ¿Es inquietante? ¿Es prometedor? Quizás sea inquietante, ya que como espectáculo no veo otro equivalente que la visita a la fábrica: se entra en contacto con la técnica. Hay una palabra que da cuenta perfectamente de la naturaleza de este tipo de espectáculo: se dice que "es enriquecedor" [*risas*]. Entonces es muy interesante en las emisiones de tele que siempre hay una banda de tipos de los que uno se pregunta: "¡¿Pero qué hacen ahí?!" [*risas*]. Y bien, parece que su punto de vista es el del espectador técnico. No es en absoluto que lo consideren bueno, ni inteligente, sino que lo consideran enriquecedor. ¿Por qué? Porque ven cómo se fabrica, o creen ver cómo se fabrica. A tal punto que hay espectadores para ver, por ejemplo, a un presentador de tele maquillándose *antes* de la emisión. Entonces la emisión es antes de la emisión. Puesto que finalmente hay siempre una imagen antes de la imagen, y la imagen se deslizará sobre la imagen. Y la participación y la presencia de espectadores en la emisión que se está haciendo actuarían como el garante de ese deslizamiento de la imagen sobre la imagen. Más aún, he notado –y no comprendía nada– que hay una emisión en la que hay espectadores pero no se los ve. Es muy curioso, hay entonces casos en los que se ve a los espectadores y casos en los que no,

pero de todas maneras hace falta que la emisión que se está haciendo se haga frente a espectadores para que la imagen tenga por fondo imágenes. Son, digamos, las formas enriquecedoras: la técnica, el contacto con la técnica, tocar la técnica. Es formidable eso de tocar la técnica. No es convertirse en un técnico, no, las personas quieren tener contacto con la técnica. Eso nos deja perplejos, es curioso.

Pero bueno, subamos al menos las pretensiones estéticas. Tomen técnicamente un caso como Coppola. Hay, como suele decirse, previsualización, es un régimen de la imagen por previsualización. Previsualización por video. De modo que el film es filmado fuera de la cámara. En Coppola, bajo formas a menudo muy, muy interesantes, tendríamos un caso típico de este manierismo moderno en el cual toda imagen tiene por fondo imágenes preexistentes.

Yendo más lejos en la técnica –no hace falta que lo diga, solo lo señalo– las nuevas imágenes, las imágenes numéricas, como suele decirse, con procedimientos como la incrustación o con otros, son típicamente regímenes de imágenes en los cuales la imagen se desliza sobre la imagen, en los cuales lo que sucede le sucede a la imagen y en los cuales la imagen tiene siempre por fondo una imagen. Y no quiero decir que las imágenes numéricas no sirven para nada, sino que son típicamente imágenes de control. La imagen numérica como nueva forma de la imagen, que implica un nuevo régimen de imágenes, remite a un régimen de control donde la imagen controla la imagen.

Pero como siempre, no hay necesidad de técnicas tan complejas. Tienen técnicas mucho más simples que aseguran esto. Piensen en un cineasta como Syberberg. Para los que saben, toda la cuestión de las perspectivas frontales y de la técnica de las perspectivas frontales tal como aparecen en Syberberg, le permiten filmar a un actor sobre un fondo de diapositivas. La perspectiva frontal en Syberberg es típicamente una ilustración de un régimen de control de la imagen.

¿Qué hay entonces en los autores más importantes del cine actual? Creo que el pasaje del segundo al tercer estadio. Tomen la *nouvelle vague*, y Godard sería ejemplar al respecto: tienen un pie en el nuevo régimen y han sido los creadores del gran régimen pedagógico.

Pero no quiero desarrollar esto, lo que quiero decir es que a este nivel del régimen de la imagen se podría encontrar un equivalente de aquella sucesión –pero desfasado en el tiempo, puesto que no es la misma temporalización–: se podría encontrar una especie de régimen de la soberanía de la imagen,

de la disciplina de la imagen y del control de la imagen. He aquí lo que quería añadir. Hemos terminado con esto, entonces. ¿No hay preguntas?

Intervención: Sí, yo quería decir algo...

Deleuze [*interrumpe*]: ¡Ay, caramba, no avisaron a las 10! ¡Nos perdimos las noticias! ¿Las dan a cada hora? Avísenme entonces a las 11. Es que si llegan los aviones libios, mejor estar al tanto [*risas*][14]. ¿Sí?

Intervención: Quería decir que hay siempre una ambigüedad al nivel de la imagen, porque la misma palabra sirve para muchas cosas. Esto fue tomado y desarrollado por Sartre, en particular en su teoría de la imaginación. Está la imagen-viñeta, que es la imagen que está ahí, mientras que cuando hablamos de la imagen en el cine hay algo fundamental, hay movimiento, se mueve, siempre hay algo que se mueve. Esto es diferente al hecho de la contemplación, la mirada, lo que quieran, de una imagen-viñeta. Y Sartre decía justamente que son dos tipos de conciencias diferentes. Respecto del film tengo una cierta distancia, mientras que en la imagen-viñeta muy a menudo es una conciencia imaginante lo que *me adviene*. De cierta manera, es entonces más bien pasivamente que lo recibo. Y esta dimensión desaparece en la imagen-movimiento que es el hecho del cine. Entonces la primera observación que quería hacer es que hay una especie de ambigüedad: la misma palabra, "imagen", sirve para la viñeta, que es inmóvil, y para lo que pasa en el film. Pero en el cine hay una introducción de movimiento que puede ser diferente y que puede entonces provocar en el espectador una conciencia diferente. Sartre decía que en la conciencia imaginante hay algo que me adviene. No es algo que tomo, o una actitud que preparo, es algo que me sucede. Y termino diciendo que, por ejemplo... el nombre se me escapa ahora... el que escribió *El amante de Lady Chaterley* dice que hoy ya no se ven como antes, como en la Antigüedad, tipos que de repente viven profundamente una imagen, tipos impactados por una imagen y que la vivan profundamente, ya sea un charco de agua, o cualquier otra cosa. Probablemente a causa de la introducción del movimiento.

No sé si es procedente esta cuestión de la ambigüedad, si podemos extraer de ella consecuencias importantes... Es la preocupación por la conciencia

[14] En referencia al conflicto que acaba en el bombardeo de Libia por parte de Estados Unidos el 15 de abril de 1986.

imaginante en relación a la conciencia perceptiva... Dado que hablábamos de pedagogía de la percepción, me parece que hay algo que nos deja un poco insatisfechos...

Deleuze: Sí... No es exactamente nuestro problema, porque yo tomaba la imagen en un sentido como sobrentendido... Yo tampoco estoy satisfecho... Tienes razón al recordar lo que dice Sartre, pero yo creo que la elección no es entre una imagen en la que hay movimiento y una imagen a la que llamas imagen-viñeta. Tomen un cuadro. No se mueve, pero nadie considera, no se puede reducir un cuadro a una viñeta. De cierta manera, se mueve extrañamente. ¿Con qué movimiento? ¿Qué movimiento hay en un cuadro? Evidentemente hay movimiento en un cuadro, sin embargo no hay cosas que se muevan.

En la imagen cinematográfica se mueven realmente. Tu te preguntas si no es una de las razones por la cual no hay realmente contemplación como en la época en que la imagen no contenía movimiento. Yo no estoy seguro de eso. La contemplación siempre ha estado reservada para una minoría. La pintura también estaba reservada a una minoría. ¿Qué obtienen las personas en el cine, qué encuentran en el cine? A mí me parece realmente una fuente de contemplación muy intensa. En todos los grandes autores de cine el factor contemplación es intenso. ¿Cómo es sino que se habla de la lluvia en tal o cual autor? La lluvia en Antonioni no se confunde con la lluvia en Kurosawa. Ahora bien, por supuesto que la lluvia es algo que cae y que se mueve. Pero eso no impide que sea objeto de una contemplación fundamental. La lluvia está firmada, las imágenes de lluvia están firmadas. Todos los que gustan de Antonioni reconocen su lluvia. Por más que se mueva, es un objeto de contemplación absoluta. Está tan firmada como un cuadro, es tan objeto de contemplación como lo es un cuadro. Yo creo que no habría que decir, por ejemplo, que en el cine no se contempla. El cine es un objeto de contemplación fantástico.

Lo que no me viene bien de lo que dices, si tú quieres, es que consideraría que la dualidad entre lo que llamas una imagen-viñeta y una imagen-movimiento es demasiado simple. Porque, una vez más, ¿qué es lo que se mueve? Es obvio que en un cuadro las relaciones de color son movimiento. Hace falta llegar a definir mucho mejor lo que es movimiento y lo que no es movimiento. Las relaciones de color son con absoluta evidencia un movimiento. Cuando ustedes tienen una relación entre azul y negro, es un movimiento. Y su movimiento está en el cuadro. Yo diría que en una imagen

pictórica el movimiento no es extensivo. Pero hay muchos otros movimientos además de los extensivos. En el cine hay movimientos extensivos, pero hay también movimientos de otra naturaleza, ¿no?

Pero en fin, yo desarrollaba este asunto sobre la imagen un poco paralelamente a lo que estábamos haciendo.

Intervención 2: Yo tengo la impresión de que la distinción no es entre imagen que no se mueve e imagen que se mueve, sino más bien entre las nuevas imágenes, es decir la imagen-tele, y la imagen-cine, que está del mismo lado que la imagen-pintura. Sobre eso es que habría que hacer un curso.

Deleuze: ¿Sobre la imagen-tele? Soy incapaz. Pero sí, seguramente, seguramente... Y es sólo en parte, porque me parece que el régimen de la imagen-tele es ya típicamente un régimen de control de la imagen: en el fondo de la imagen, una imagen; es decir que aquello que sucede, le sucede a la imagen. Lo cual no es en absoluto el caso del cine de pos-guerra. Bueno, sigamos, dejamos esto.

Clase 11
Segunda parte
Evolución e impasse del pensamiento de Foucault: ¿es posible franquear la línea del poder?

15 de abril de 1986

Finalmente entonces, en el punto en el que estamos, estamos muy, muy cerca, o podemos creer que estamos muy cerca de haber terminado con nuestra cuestión del poder, con la cuestión de Foucault en lo que concierne al poder. Habíamos hecho un primer trimestre sobre el saber, luego un segundo trimestre sobre el poder, y finalmente llegamos a la meta... ¿De qué forma? Me parece que sobre tres puntos principales.

Hemos intentado desarrollar la necesidad de la confrontación poder/saber en Foucault. El poder es siempre un conjunto de relaciones de fuerza bien determinado. Un conjunto de relaciones de fuerzas, se los recuerdo, se presenta en aquello que Foucault llama en una ocasión "diagrama". El diagrama es la presentación de las relaciones de fuerzas en un momento dado.

Diría que la primera dirección consistió en buscar cuál es la relación entre relaciones de fuerzas y formas que derivan de ellas. Lo vimos, de las relaciones de fuerzas derivan formas que serán formas de saber. Por ejemplo –lo vimos recientemente– la forma-Dios, la forma-hombre, la forma-superhombre, pueden ser consideradas como derivando de relaciones de fuerzas cambiantes. Este es todo un primer aspecto.

Segunda dirección: consideramos focos de poder. Los focos de poder presentados en diagramas son el equivalente de las relaciones de fuerzas. Pero el acento está puesto sobre otro aspecto, ya no sobre las relaciones sino sobre los puntos de poder –una vez dicho que, lo recuerdan, en Foucault las relaciones de fuerzas van siempre de un punto a otro punto en el campo social–. Consideramos los focos de poder.

¿Y qué deriva de los focos de poder? Derivan regímenes de enunciados, o lo que Foucault llama "corpus". De modo que –y esto lo vimos hace mucho tiempo– a la pregunta de cómo elegir los enunciados dominantes de una época, cómo constituir los corpus de enunciados, Foucault respondía que ante todo hay que determinar los focos de poder y ver qué palabras, qué frases se intercambian al nivel de esos focos.

¿Cuáles son por ejemplo los enunciados concernientes a la sexualidad en el siglo XIX o en el siglo XVIII? Ante todo determinamos los focos de poder alrededor de los cuales se forman discursos sobre la sexualidad, y será desde esos focos de poder que derivarán los enunciados sobre la sexualidad dominantes en la época. ¿Y qué son entonces esos focos? Serán el confesionario, la escuela, la medicina o ciertos sectores de la medicina, etc.

Y el método de Foucault nos había parecido muy importante, puesto que, de lo contrario, no habría regla de método que nos permitiera elegir los enunciados característicos de una formación histórica. ¿Cómo elegir? ¿Cómo seleccionar los enunciados? Deben determinar en primer lugar los focos de poder alrededor de los cuales se intercambian los discursos.

Ya no se trataba entonces de relaciones de fuerzas de las que derivan formas, sino de focos de poder de los que derivan enunciados dominantes. No necesito indicar que es otra respuesta, pero que al mismo tiempo las dos están absolutamente vinculadas.

Tercera dirección que habíamos visto, siempre sobre este problema de la relación entre el poder y el saber: el poder consiste –y era una nueva manera de determinarlo– en un conjunto de materias abstractas, o si prefieren de materias no formadas, y de funciones no formalizadas. Pero de allí derivan materias formadas o cualificadas y funciones formalizadas o finalizadas. Será lo mismo en todas partes, es igual que los otros dos casos, pero el enfoque está puesto sobre otro aspecto. A partir de materias no formadas y de funciones no formalizadas derivan funciones concretas, es decir materias formadas, funciones formalizadas.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué sería el poder? Retomo mis ejemplos, que ya no desarrollo. Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cual-

quiera. He aquí la fórmula de la disciplina, el poder disciplinario, el poder disciplinario puro, en estado puro. Ahora bien, ya pueden corregir ustedes mismos: nunca hay poder en estado puro. Pero siempre puedo hacer una abstracción. Les recuerdo, en efecto, el principio de Foucault: en lo concreto todo es siempre mixto, poder y saber. No hay poder puro ni saber puro. Pero yo puedo, por abstracción, despejar un poder en el sentido abstracto.

El poder disciplinario será entonces imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera. "Multiplicidad cualquiera" es lo que llamo una materia no formada. No se dice cuál multiplicidad. ¿Son niños? ¿Son hombres? ¿Son mujeres? ¿Son obreros? ¿Son soldados? No tengo que saberlo. "Multiplicidad cualquiera", es decir materias no formadas. "Imponer una tarea cualquiera". No especifico cuál. ¿Es educar? ¿Es hacer trabajar? ¿Es curar? ¿Es hacer ejercitar? No lo digo, es una tarea cualquiera. Este es el diagrama puro: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera.

¿Pero qué deriva de allí? Es decir, ¿en qué va a efectuarse el diagrama? En funciones formalizadas y materias formadas, que desde entonces serán todas detentadoras de saber. Ejemplo: la multiplicidad ya no es una multiplicidad cualquiera, es una multiplicidad de niños. El niño es una materia formada. Y la función correspondiente ya no es imponer una tarea cualquiera, sino educar. Esto será la escuela. Si la multiplicidad cualquiera ya no es el niño sino los enfermos, la función formalizada correspondiente será curar. Y la forma ya no será la forma-escuela, sino la forma-hospital. Si la multiplicidad son jóvenes sanos y fuertes de... ¿A qué edad se hacía el servicio militar en el siglo XIX? ¿A los 21?... En fin, si son jóvenes bien constituidos de 21 años, la materia formada será "soldados", y la tarea cualquiera ya no será cualquiera, será entrenar soldados. Ven que en cada caso puedo decir que de aquello que define el poder o el diagrama, es decir del conjunto de funciones no formalizadas y de materias no formadas, derivan funciones concretas formalizables y materias concretas formables.

Son entonces como tres aspectos pero que remiten a lo mismo. De esta manera he resumido lo que constituyó el objeto de nuestra búsqueda sobre las relaciones poder/saber, saber/poder: ¿cómo el poder se encarna, se actualiza siempre en formaciones históricas, que constituyen ellas mismas saberes? De allí la idea de que todo poder implica saber, todo saber implica poder. Pero ven que es como de tres maneras diferentes. El método de Foucault tiene una especie de variedad, pero el conjunto es extremadamente riguroso y coherente.

Solo que –siempre es así– en el momento en que creíamos haber terminado... ¿con qué tropezamos? De acuerdo con todo esto, pero ¿qué es entonces lo que hace que cambien los diagramas? ¿Qué es lo que hace pasar de una relación de fuerzas a otra? ¿Qué es lo que hace cambiar? Hemos dicho, hemos indicado siempre que hay mutaciones, que hay mutaciones de diagramas. Y las hemos verificado hasta hoy: el cambio en los regímenes de imágenes es una mutación. El cambio en las formaciones jurídicas, que vimos la vez pasada, es una mutación. Cambios en las relaciones de fuerzas de las que derivan las formas-Dios, hombre, superhombre. Son, si se puede decir así, mutaciones diagramáticas que entrañan siempre nuevas formas, nuevas formaciones sociales.

Es muy lindo decir "mutación, mutación, mutación", pero parece un poco fácil. ¿Qué son esas mutaciones? Y, de acuerdo, Foucault emplea la palabra "mutación", invoca la mutación, y al nivel de las relaciones de fuerzas. ¿Pero nos deja, así como así, nos abandona? ¿No dice algo más? ¿Cómo da cuenta de esas mutaciones? ¿Cómo explicar que se pase de un diagrama a otro? ¿Y qué relación hay entre el diagrama B y el diagrama A? Hemos intentado mostrar todo esto. Hemos intentado, pero creo que, para terminar, llegó el momento de intentar ser más precisos.

Lo que sabemos es que todo diagrama es estratégico. Y que al menos en apariencia, a la pregunta por lo que pasa en un campo social. la respuesta propia de Foucault, y que ha tenido una gran importancia, sería que lo que pasa en un campo social es que estrategiza. Un campo social es el lugar de una estrategia. ¿Qué define la estrategia? La relación de fuerzas presentada en el diagrama. Las relaciones de fuerzas definen la estrategia correspondiente a una formación social considerada. Lo cual quiere decir, en efecto, que todo diagrama es el lugar de un combate, de un combate de fuerzas. Y es del combate de fuerzas que derivan las formas.

Pero retomo la pregunta: ¿en qué consiste el combate? ¿Entre quién y quién se produce el combate? Es aquí donde quisiera, donde hay necesidad de ser absolutamente minucioso. Porque, nos damos cuenta ahora, hemos dejado de lado esta pregunta. Nos damos cuenta ahora de que hablábamos de mutaciones, hablábamos de sustitución de un diagrama por otro, pero dejamos de lado, una vez más, el motor de la sustitución, del reemplazo de un diagrama por otro. ¿Qué es entonces lo que explicaría el cambio de diagrama, es decir el pasaje de una formación histórica a otra?

Se podría concebir una primera respuesta. ¿Entre quién y quién se lleva a cabo el combate en la estrategia? Lo hemos contestado. Lo hemos contestado

desde el segundo trimestre, hace ya mucho tiempo. Toda fuerza tiene un doble poder, poder de afectar y de ser afectado. Consideren que el poder de ser afectado es un poder, tanto como el poder de afectar. ¿Afectar a qué y ser afectado por qué? Poder de ser afectado por otra fuerza, poder de afectar a otra u otras fuerzas –la fuerza es siempre en plural–. Diría entonces que el combate se produce entre fuerzas que afectan y fuerzas afectadas. Más aún, puedo incluso decir que "fuerzas que afectan" y "fuerzas afectadas" es ya el resultado del combate.

¿Pero qué más quiere decir esto? Todo poder, nos dice Foucault, va de un punto a otro. ¿Qué es un punto en un campo social? Foucault no tiene que decírnoslo, eso habla por sí mismo. Pero es preciso sí que nosotros propongamos una definición que nos parezca conforme a su pensamiento. Me parece que para Foucault un punto, en el sentido en que dice que todo poder o toda relación de fuerzas va de un punto a otro, es siempre el punto de aplicación de una fuerza sobre otra. Y el sinónimo de "punto" sería "singularidad". Una singularidad es el punto de aplicación de una fuerza sobre otra. De allí la expresión, habitual en matemática, de "punto singular". Pero se ve en qué sentido puede servirnos en una teoría de las fuerzas: los puntos como puntos singulares serán los puntos de aplicación de una fuerza sobre otra.

De modo tal que puedo distinguir dos tipos de puntos o dos tipos de singularidades: los puntos o las singularidades que marcan la manera en la que una fuerza es afectada por otras, y las singularidades que marcan la manera en la que una fuerza afecta a otras. Admitamos, únicamente por comodidad, que llamaríamos puntos activos a unos, a los puntos de aplicación de la fuerza que afecta, y puntos reactivos, puntos de reacción, singularidades de reacción, a los puntos de aplicación de la fuerza afectada.

¿Qué quiere decir esto concretamente? Lo hemos visto. Tomemos las relaciones de fuerzas en el régimen disciplinario, en el poder disciplinario. Ustedes se acuerdan, las hemos estudiado largamente: seriar, emplazar, componer una fuerza más grande que las fuerzas componentes, poner en fila. Tomo "poner en fila". Poner en fila es una fuerza que afecta a otras fuerzas, es lo afectante. La maestra en la escuela dice: "¡Vamos, en fila!". Eso es lo afectante. Hay una singularidad del maestro cuando dice eso, es la singularidad "puesta en fila", es el punto "puesta en fila". En efecto, no será el único punto. Ya no recuerdo el orden, pero primero uno se pone en fila, después entra al aula, los niños están de pie, luego se sienta el maestro,

se sientan ellos, hacen sus cosas, se ordenan, se ponen a trabajar, reciben grandes golpes porque no saben su lección, etc. Ven que hay una sucesión de operaciones, de las cuales "poner en fila" forma parte. Y serán puestos en fila al principio y después al final. Pero yo diría que ser puesto en fila es un punto reactivo. Punto activo, el maestro dice: "¡En fila!". Entonces los niños se ponen en fila. Este es un punto reactivo, ser afectado.

Ahora bien, uno no se deduce del otro. Hay que tener absolutamente en cuenta que son una *pareja* de afectos: a todo afecto afectante corresponde un afecto afectado, pero no se parecen. Hay un punto de aplicación. Recuerden, por ejemplo, en vuestra infancia, cuando el maestro decía: "¡En fila!". La prueba de que hay puntos de aplicación, de que están ahí, de que los tenemos, de que se trata –como dice Foucault– de una anatomía del cuerpo, de una anatomía política del cuerpo, es que esperamos con una febrilidad casi enfermiza el final de la hora, el momento en que el maestro va a decir: "¡Vamos, en fila!". Y no es en absoluto el mismo afecto que la fila para entrar, ¿no? [*risas*] Ya tenemos entonces dos afectos de la fila. Pero de hecho hay cuatro afectos, pues está el afecto afectante del maestro por dos, que no es el mismo al comienzo que al final. El maestro puede estar contento o triste de que se haya terminado.... si es un buen maestro está triste porque los cursos han terminado [*risas*].

Puedo así llenar mi diagrama con todo tipo de puntos, de singularidades –y les pido que recuerden esto vagamente, porque lo necesitaré después–. Pregunto: ¿hay allí algo que justifique el hecho de que un diagrama sea sustituido por otro? No, por más que busque, no. Las relaciones de poder ponen todos estos puntos o todas estas singularidades en relación de tal manera que componen un conjunto estable. ¿Qué es lo que puede hacer que cambie un diagrama? Pero sientan que esto es un problema... Lo que quisiera que sientan es que intentamos recuperar algo que sucedió en el camino seguido por Foucault, o bien en su propia investigación. Él sostenía la idea de que los diagramas cambian por mutación, pero no podía contentarse con una invocación a la mutación, debía preguntarse qué es lo que asegura la transformación de un diagrama. ¿Y qué tenía? Tenía afectos o puntos entre los cuales se tejían las relaciones de poder. Pero entre esos puntos no se ven muchas razones para que un diagrama cambie. Y es por eso que me interesa, que quisiera insistir hoy especialmente en esta cuestión de la evolución. ¿Qué es la evolución de un gran filósofo como Foucault? Yo me digo que no tenemos opción, qué él no la tenía, hacía falta que encuentre algo. ¿Y qué será?

¿Qué significa intentar reconstituir una historia del pensamiento de Foucault? Tenemos puntos de referencia. Leo *Vigilar y castigar* y veo que ya se trata del diagrama, puesto que es ahí que aparece la palabra. Se trata de la mutación de un diagrama a otro, puesto que estudia dos períodos, dos formaciones históricas. Pero hay algo de lo que no dice una sola palabra y que va a surgir un año después... Creo que hay un año entre los dos... Sí, *Vigilar y castigar* es del 75, *La voluntad de saber* es del 76. Lo que va a surgir un año después es la idea de que un diagrama conlleva también puntos de resistencia. Y sobre esto hace falta evidentemente que nos detengamos un poco.

Creo efectivamente que en *Vigilar y castigar* la noción de resistencia todavía no interviene. *Vigilar y castigar* se termina de una manera muy curiosa. Se termina abruptamente, como si Foucault abandonara. Y se termina con la invocación de un combate. *El estruendo de una batalla*, dice Foucault, es la última frase[1]. Y una pequeña nota que anuncia libros siguientes. Se termina con el anuncio del estruendo de una batalla.

Un año después: *La voluntad de saber*. Me dirán ustedes que el tema no es el mismo, pero no es lo que me interesa. *La voluntad de saber* es el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*. Pero mi cuestión es otra, es que en este primer tomo de la *Historia de la sexualidad* la cuestión del poder es ampliamente retomada. Pregunto por qué razón. Es decir, ¿cuáles son las novedades de *La voluntad de saber* respecto de *Vigilar y castigar* de un año antes? Hay dos novedades, dos novedades considerables.

La primera novedad es que *Vigilar y castigar* solo consideraba a fin de cuentas una única forma de poder disciplinario, a la cual Foucault ya llamaba anatomía política de los cuerpos. Disciplinar los cuerpos. Es el único punto. Y esta anatomía política consistía en imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera poco numerosa. Foucault la localizaba en todos los niveles de la escuela, el hospital, el cuartel, la prisión, la fábrica o el taller. Eso era *Vigilar y castigar*. La primera gran novedad de *La voluntad de saber* es que Foucault agrega una segunda función. ¿Disciplinaria? Puede ser. ¿O bien ya distinta a la función disciplinaria, es decir de control? Puede ser. En cualquier caso, es una función que está como montada sobre el régimen disciplinario y –quizás– sobre otro régimen que despunta. Y Foucault ya no llama a esta segunda función anatomía política de los cuerpos, sino biopolítica de las poblaciones. Esto no era tratado en *Vigilar y castigar*. Y

[1] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 314.

la fórmula ya no es "imponer una tarea en una multiplicidad restringida", sino "administrar la vida en una multiplicidad amplia, extendida".

Esta es entonces la primera novedad. No vuelvo sobre esto porque ya lo hemos comentado, pero quiero señalar que era una primera novedad.

Segunda novedad. Aparece fundamentalmente la idea de que en una sociedad, en un campo social, no hay solamente puntos de afectar y puntos de ser afectado, sino que hay también un tercer tipo de puntos, hay puntos de resistencia, hay singularidades de resistencia.

Y he aquí un texto que me parece muy extraño. Les pido aquí que me escuchen bien. No hay que *desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder*. Lo vimos, la fuerza está siempre en relación con la fuerza. Por lo tanto no hay que desconocer el carácter relacional de las relaciones de poder. *No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia*. Aquí aparece la fórmula explícita de los puntos de resistencia. *Estos* –los puntos de resistencia– *desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario*. ¡Qué curioso! Ya deben sentir por qué este texto es curioso. *Estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes por todas partes en la red de poder. No hay respecto del poder, entonces,* un *lugar del gran Rechazo*. Retoma entonces su tema ordinario: hay diseminación de los puntos de resistencia. Las resistencias no son *el contragolpe, la marca en bajorrelieve del poder, no forman respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota*. Estos puntos de resistencia son entonces eficaces. *Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos al poder*. Se complica... No es heterogéneo al poder, sino que pasa también dentro de las relaciones de poder y por las relaciones de poder. *Pero no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada*. Pasan por las relaciones de poder pero son otra cosa. *Constituyen el otro término en las relaciones de poder, se inscriben en ellas como la irreductible contracara*. Retengan esto. *Están entonces distribuidas también de manera irregular* –tal como las relaciones de poder o los puntos de poder–: *los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados*[2]. Les recuerdo que los puntos, los nudos, los focos, son un vocabulario a través del cual los matemáticos definen precisamente los puntos singulares de una curva. Hay entonces una

[2] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, op. cit., pp. 116-117.

alusión explícita a las singularidades. ¿A propósito de qué? De los puntos de resistencia. Hay entonces singularidades de resistencia.

¿Qué es lo que debe parecerles extraordinario de este texto? Si me siguen, si me han seguido un poco, ven que hubiéramos esperado algo completamente distinto.

Intervención: Son las 11 hs.

Deleuze: ¡¿Son las 11 hs.?! [*risas*] Bueno, recreo.

En esas páginas 126 y 127 de *La voluntad de saber* hay dos expresiones que me causan problemas. Las resistencias *desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo*. Y un poco más adelante: *Las resistencias se inscriben en las relaciones de poder como la irreductible contracara.*

Hubiéramos esperado algo completamente distinto. Si en una relación de poder considero una fuerza de afectar, por ejemplo emplazar/poner en fila, ¿cuál es su contracara? O si prefieren, ¿cuál es su adversario, su blanco y su apoyo? Evidentemente la fuerza de ser afectado correspondiente. A la fuerza de "poner en fila" del maestro corresponde como contracara la fuerza del alumno, es decir el poder del alumno, la capacidad del alumno de ser "puesto en fila". En otros términos, a ciertas singularidades o a ciertos puntos de acción corresponden como contracara puntos de reacción. Y tienen la relación de poder acción-reacción.

Ahora bien, en este texto de *La voluntad de saber*, Foucault no nos dice eso. Nos dice que la verdadera contracara de las relaciones de poder son los puntos de resistencia. Comprenden que este desplazamiento es esencial. Hay que entender que las relaciones de poder ponen en relación dos cara a cara: la fuerza de afectar y la fuerza de ser afectado, es decir el punto de acción y el punto de reacción, pero *además* hay un cara a cara de la relación de poder que son los puntos de resistencia. Es que los puntos de resistencia no son en absoluto lo mismo que los puntos de reacción. El punto de reacción es por ejemplo la capacidad de ser puesto en fila. "Yo me pongo en fila". He allí un punto de reacción. En efecto, me pongo en fila cuando el maestro dice: "Póngase en fila". Pero el punto de resistencia es algo completamente distinto. Son ustedes hace un rato, ejemplo deplorable [*risas*]. Yo digo: "Vuelvan a entrar, vuelvan a entrar, vuelvan a entrar"... ¡Y nada! Ese es un caso de resistencia llamada "pasiva". Un paso más, entonces, y pasan a la resistencia activa. En ese momento me pisotean. Pero sea pasivo o activo,

el punto de resistencia es completamente diferente del punto de reacción. Foucault nos dice que el cara a cara de la relación de poder son los puntos de resistencia.

Digo que la segunda novedad de *La voluntad de saber* respecto de *Vigilar y castigar* es el descubrimiento de un tercer tipo de singularidad o el descubrimiento de los puntos de resistencia. En otros términos, ya no puedo decir, como me he contentado con decir hasta ahora, que hay fundamentalmente un doble poder en relación: poder de afectar y poder de ser afectado. Es preciso que agregue un tercer poder: poder de resistir. El poder de resistir es una tercera forma de afecto irreductible a los afectos activos y a los afectos reactivos. Es un tercer tipo de singularidad.

Este texto me fascina porque ven que si uno se transportara, hubiera sido completamente ininteligible un año antes. El poder de afectar en *Vigilar y castigar* solo puede tener una única contracara: el poder de ser afectado. ¿Por qué Foucault descubre que hay un poder de resistir que no se reduce ni al poder de afectar ni al poder de ser afectado? Porque tiene absoluta necesidad de ello. ¿Por qué? Porque me parece evidente que solamente anclándose, apoyándose sobre los puntos de resistencia, se puede comprender la mutación de un diagrama, es decir por qué un diagrama cambia en provecho de una nueva distribución de las relaciones de poder.

Ahora van a comprender... [*mientras dibuja en el pizarrón*] Diagrama A... Es bonito, ¿no? Es un conjunto de relaciones de fuerzas que va de un punto a otro: punto de acción y punto de reacción. Cada vez que hay una línea puedo decir PA, PR. Diría que un diagrama es esto, basta con precisar los PA y los PR, los puntos de acción y los puntos de reacción. Los precisaremos determinando los focos de poder en una época. Los focos de poder son puntos en los que se enfrentan, o líneas que unen el punto de acción y el punto de reacción. Esto es lo que podría decir si me quedo en *Vigilar y castigar*. Los puntos de acción y los puntos de reacción están fundamentalmente ligados unos con otros. Los reconocen por eso, por el hecho de estar unidos. Me preguntarán por qué no uno esto con esto [*señala en el pizarrón*]. Porque hay una diseminación. No todo foco de poder está ligado a otro foco de poder. A veces está ligado y a veces no. Pero en cualquier caso tienen el conjunto del diagrama que unirá en cierto orden todos los puntos considerados.

Pero ahora estoy obligado a añadir al diagrama puntos de resistencia como puntos de cierta manera no ligados [*dibuja*]... En realidad no puedo decir "no ligados"... Están ligados, puesto que en efecto no son

abstractos, resisten al foco de poder existente. Pero los pongo en líneas punteadas para indicar que no están ligados de la misma manera que los precedentes. ¿Me siguen?

Supongan que estos puntos de resistencia que están virtualmente ligados a los puntos de acción y de reacción se unen entre sí. Imaginen que tengo tiza azul, o roja, y hago un trazo azul desde allá hasta allá, desde allá hasta allá [*dibuja*]... Supongan entonces que esos puntos de resistencia entran en relación y adquieren así consistencia y resuenan unos en otros: vuestro diagrama se desmorona en provecho de otro diagrama. Todas las relaciones de fuerzas son redistribuidas. ¿Está bien? ¿Es claro?

Intervención: ¿Este diagrama concierne solamente a una sociedad occidental?

Deleuze: No, no... No hay respuesta, puesto que Foucault no trata otras sociedades. Pero hemos visto que podía parecernos que toda sociedad tenía una estrategia y un diagrama. Entonces Oriente lo confirmaría. Si hay sociedades pensadas, y perpetuamente pensadas, bajo las especies de una estrategia, son efectivamente las sociedades del extremo Oriente. Son sociedades estratégicas por naturaleza. Los chinos jamás han dejado de pensarse estratégicamente en sus formaciones sociales. Parece entonces que vale para todo.

Pero ustedes comprenden la importancia de estos puntos de resistencia, que precisamente van a asegurar la manera en la que un diagrama se tambalea, deja lugar a otro diagrama, que será la expresión de otra relación de fuerzas, que también incluirá sus puntos de resistencia. En otros términos, es al nivel de los puntos de resistencia que el diagrama es fundamentalmente desmenuzable, derribable, objeto de mutaciones posibles.

Por eso es que este texto me parece extremadamente curioso, extremadamente importante. Pues va a explicar que los puntos de resistencia son literalmente contrapoderes. Solo que esto va a conllevar consecuencias enormes para la filosofía de Foucault. Y con más razón para sus concepciones políticas. Pero continúo desarrollando antes de pasar a las consecuencias.

Digo que son contrapoderes. ¿Qué quiere decir? Quiere decir que cada vez que el poder determina un objeto que le es propio, que determina el objeto sobre el cual se apoya –y hemos visto que cada vez que hay diagrama, hay determinación del objeto sobre el cual se apoya el poder–, ese objeto

puede ser relacionado igualmente con una capacidad de resistencia que lo vuelve contra el poder.

Ejemplo. Vimos que en las formaciones de control el poder, e incluso el derecho, tomaban por objeto la vida. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma de administrar la vida, administración de las poblaciones. O bajo la forma del derecho social, es decir asegurar la vida en el hombre. Empleo "asegurar" en el sentido propio del término, en el sentido literal, puesto que vimos la última vez que en esta formación del derecho social los seguros han jugado el rol fundamental. Pero cuando el poder y el derecho toman por objeto la vida, es esta misma vida la que se vuelve contra el poder y contra el derecho, y deviene resistencia de la vida contra el poder y contra el derecho.

Y es lo que Foucault nos dice en una página también muy bella de *La voluntad de saber*. Páginas 190 y 191. Como no puede decirse mejor, me limito a leer: *Y contra ese poder todavía nuevo en el siglo XIX* –la administración de la vida de las poblaciones, la biopolítica de las poblaciones– *las fuerzas que resisten* –ven que no son las fuerzas que afectan o que son afectadas– *se apoyaron sobre lo mismo que ese poder investía...* Las fuerzas de resistencia se apoyaron sobre lo mismo que ese poder investía. Ahora bien, ese poder investía la vida. El poder, la administración de las poblaciones investía la vida. Pero *las fuerzas que resisten se apoyaron sobre lo mismo que ese poder investía, es decir sobre la vida del hombre en tanto que es ser viviente.* En otros términos, el poder toma por objeto la vida, la vida se vuelve contra el poder. *Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general del poder, ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y de una edad de oro. Ya no se espera al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de las justicias que imaginamos ancestrales; lo que se reivindica y sirve como objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible*[3].

Es muy curioso, ya que "plenitud de lo posible" es un término tan spinozista, tan insólito bajo la pluma de Foucault. Desde el comienzo intento decirles que hay un vitalismo de Foucault, que hay un vitalismo muy extraño de Foucault. Y creo que se encuentra directamente en la relación de Foucault con Bichat. He intentado decirlo de varias maneras. Pero si hay un texto vitalista, o que expresa ese vitalismo de Foucault, es este de las páginas 190

[3] *Ibídem*, p. 175.

y 191. *Lo que se reivindica y sirve como objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre*... Esto es un homenaje a Marx, "esencia concreta del hombre" viene de Marx. Pero "plenitud de lo posible" viene de Spinoza. Es muy curioso. No quiero decir que es un estilo variopinto, está unido en el estilo de Foucault, pero es como si en un texto así uno viera estratos de lecturas, y todavía más, una especie de estrato de vida. Es muy curioso eso.

Poco importa si se trata o no de utopía –en las luchas actuales–; *tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político* –este es el texto esencial, leo lentamente– *fue de cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. Es la vida mucho más que el derecho lo que devino entonces la apuesta de las luchas políticas, aún cuando estas se formulan a través de las afirmaciones de derecho. El "derecho" a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades (...) ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico ha sido la réplica política a todos esos nuevos procedimientos de poder*[4]. El poder toma como objeto la vida, la vida se vuelve contra el poder.

Digo que esto forma parte del aporte completo de *La voluntad de saber* en su diferencia con *Vigilar y castigar*. Solo que, si me siguieron, las consecuencias son enormes. De acuerdo, hay puntos de resistencia diseminados en los diagramas, que tienen el poder de hacer mutar el diagrama en ciertas condiciones. ¿Pero de dónde vienen? ¿Cuál va a ser su estatus? ¿No sienten que Foucault se encuentra en una extraña situación? ¿Puede sostener, o podrá sostener por mucho tiempo, que los puntos de resistencia son la contracara de las relaciones de poder, como lo decía en las páginas 126 y 127? ¿Podrá sostener esto? Yo insistía ya desde el comienzo sobre el carácter muy ambiguo de la expresión "contracara", pues hablando con todo rigor, la única contracara de una fuerza de afectar es la fuerza de ser afectado. La resistencia, el poder de resistencia tiene la propiedad –no en cualquier condición, sino en ciertas condiciones a determinar– de poder hacer que el diagrama cambie. Los diagramas son las presentaciones de relaciones de fuerzas existentes. Pero el poder de resistencia excede en mucho a un simple cara a cara. ¿Y podrá sostener Foucault la definición de campo social? El campo social estrategiza, pertenece a la estrategia. ¿No se verá de una manera o de otra forzado a decir –lo cual se vuelve entonces bastante extraño– que los puntos de resistencia son primeros respecto del poder? No están cara a

[4] *Ibídem*, pp. 175 y 176.

cara, es preciso que sean primeros. Desde entonces un campo social podría definirse como eso que resiste en todas partes –sobrentendido: que resiste al poder– y no como eso que estrategiza por todas partes. De cierta manera es preciso que los puntos de resistencia sean primeros respecto de los puntos de poder, es preciso que la resistencia al poder sea primera respecto al propio poder. ¿No hace falta llegar hasta ahí? No sé...

Y he aquí que en un texto publicado por Dreyfus y Rabinow, pero que es un texto de Foucault, de lo contrario no lo usaría, página 300 de *Michel Foucault. Un parcours philosophique*[5], Foucault nos dice: *Quisiera sugerir aquí una manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder.* Una manera nueva, entonces, respecto de la que consideró hasta entonces en toda su obra escrita. Esto es la transcripción de una entrevista. *Este nuevo modo de investigación consiste en tomar las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder como puntos de partida. O bien, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permite poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación.*[6] "Puntos de aplicación" refiere al poder de afectar y al poder de ser afectado, es la aplicación de la fuerza sobre la fuerza, ya lo hemos comentado.

Ahora bien, Foucault nos dice que desde cierto punto de vista es preciso considerar las resistencias como primeras. Solo que, si han sido sensibles al texto que leí, lo dice en condiciones muy, muy prudentes. Pues en la letra del texto se trata de un primado únicamente desde el punto de vista del conocimiento. Nos dice que para conocer las relaciones de poder en una formación social, tal vez es mejor comenzar por el estudio de los puntos de resistencia. Literalmente no dice nada más. ¿Tenemos derecho a pensar que ya está empujado a decir más, que no es simplemente desde el punto de vista del conocimiento, sino *en sí*, que los puntos de resistencia en una sociedad son primeros respecto de las relaciones de poder? En este sentido, una vez más, los puntos de resistencia no son contracaras de las relaciones de poder, son primeros. En otros términos, un campo social resiste al poder antes de estrategizarse en relaciones de poder. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué

[5] Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.

[6] Cf. "El sujeto y el poder", en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit.

es lo que podría hacernos decir esto? ¿Qué podría hacernos pensar que Foucault gira en torno a esto?

Por mi parte, y a riesgo de aventurarme en cuanto al pensamiento de Foucault, diría que él sabía muy bien que llegaría ahí, lo sabía muy bien. Solo que todavía no estaba a punto. Entonces toma una posición muy prudente desde el puro punto de vista del conocimiento. ¿Por qué se detiene ahí? Porque eso ya se había hecho. Alliez y Passerone[7] recordaron muy brevemente –y volveremos largamente sobre esto– que en lo que se ha llamado el marxismo italiano, e incluso de otras formas, ya de cierta manera en Lukács y en todo lo que ha sido importante en la evolución del marxismo, pero particularmente en un libro de Tronti, marxista italiano, la resistencia es planteada como primera respecto de aquello a lo que ella resiste. Ahora bien, Foucault conocía esos trabajos. ¿Por qué duda entonces? Porque seguramente no está satisfecho con la manera en la que Tronti lo demuestra, y porque por su parte no ha encontrado todavía la manera satisfactoria de mostrar en qué sentido la resistencia es primera en un campo social.

Pero yo creo que al final de su obra –y una vez más, y en mil aspectos, se trata de una obra interrumpida demasiado rápidamente–, en todo caso al nivel de *La voluntad de saber*, Foucault descubre, por diferencia con *Vigilar y castigar*, los puntos de resistencia como irreductibles a las relaciones de poder y como teniendo la extraña propiedad de volver contra el poder aquello de lo que el poder hace su objeto, es decir aquello que el poder ha pretendido controlar. El punto de resistencia es algo incontrolable en el objeto del poder. Ahora bien, ese algo incontrolable en el objeto del poder es primero por relación al poder.

Sienten que esto va a jugar un rol decisivo. ¿Decisivo en qué? Si no están demasiado cansados, quisiera continuar esta historia de la evolución. ¿Qué es lo que pasa? ¿Qué pasa con Foucault en ese momento? ¿Por qué se piensa –a mi modo de ver totalmente sin razón, pero él lo vivió así– en una especie de estado de crisis? ¿Qué pasó después de *La voluntad de saber*? Planteo la pregunta porque nos importa, forma parte de manera plena de la evolución del pensamiento de un filósofo como Foucault. Y quiero señalar algunas cosas, verdaderamente desde afuera. No me permitiría suponer lo que pasó en la cabeza de Foucault, sino que constato cosas desde afuera.

[7] Deleuze se refiere aquí al filósofo francés Éric Alliez y a Giorgio Passerone, profesor de literatura italiano, y traductor al italiano de *Mil mesetas*, ambos concurrentes asiduos a sus cursos.

La arqueología del saber es de 1969. ¿Qué puedo decir de *La arqueología del saber*? Es un gran libro que se presenta como libro del método y que concluye toda una serie de libros que se referían al saber. Primer eje del pensamiento de Foucault. Todos los libros precedentes referían al saber. Lo cual no quiere decir la ciencia, puesto que Raymond Roussel tiene un saber que va unido a su propia poesía. Recuerdan ustedes –no vuelvo sobre esto– que el saber no es en absoluto lo mismo que la ciencia. La poesía es saber, la ciencia es saber, y muchas otras cosas son saber. Pero todos esos libros sobre el saber culminan con *La arqueología del saber* de 1969.

Por supuesto que algo distinto ya estaba en marcha. Es decir, hacía ya mucho tiempo que Foucault sabía que el eje del saber no era suficiente. En efecto, *La arqueología del saber* se concluye y extrae todas las consecuencias al nivel de una gran teoría de los enunciados, cuyo detalle hemos visto en el primer trimestre, pero hace silencio sobre la manera en que se eligen los enunciados de un corpus, sin duda porque la selección de los enunciados de un corpus remite a un eje distinto al del saber. Ya hay entonces otro eje que trabaja el eje del saber.

Pero aunque este segundo eje ya estuviera activo en y bajo el primero, Foucault no estaba todavía en condiciones de estudiarlo por sí mismo. Le hará falta una larga reflexión, y no solamente una reflexión, sino también una práctica. En efecto, si *La arqueología del saber* es del 69, el libro siguiente es del 75. Seis años. Seis años sin libro. ¿Qué quiere decir? ¿Y qué ha hecho durante seis años? Tiene práctica de luchas, es decir instaura el Grupo de Información sobre las Prisiones. He dicho a menudo algunas palabras al respecto. Participa en todas las luchas en torno al movimiento de las prisiones, y en esa época que fue rica en luchas. No creo que Foucault haya tenido una práctica política, como suele decirse, antes del 68. El gran momento de su práctica política es después del 68, y en ese Grupo de Información sobre las Prisiones que, a mi modo de ver, fue uno de los éxitos del izquierdismo después del 68, es decir uno de los raros grupos que no volvió a engendrar una forma stalinista.

Y luego, paralelamente, se entrega a una reflexión teórica. ¿Es casualidad que su práctica estuviera centrada sobre las prisiones y sobre el problema de las prisiones? Evidentemente no. En 1975 irrumpe *Vigilar y castigar*. Es a través del problema de las prisiones y del problema del castigo que Foucault accede al segundo eje, el del poder. *Vigilar y castigar* es el primer libro sobre este eje. Allí el poder y las relaciones de poder son considerados por sí mismos. En ese momento irrumpe la pregunta: ¿en qué sentido las

formaciones de saber implicaban, exigían, este segundo eje del poder? Le habrán hecho falta seis años para poner a punto este cambio de eje.

Y luego, casi de inmediato, se empalma *La voluntad de saber*, que de hecho es el segundo libro sobre el poder. Me preguntarán por qué lleva en el título "saber". No hay ningún problema al respecto, puesto que es "*voluntad* de saber", y "*voluntad* de saber" designa muy precisamente el mixto concreto poder/saber. Acabo de intentar mostrar en qué *La voluntad de saber* aportaba cosas nuevas, dos temas nuevos fundamentales. Primer tema: la relación entre el poder y la vida. Segundo tema: la especificidad de los puntos de resistencia. Aquí se trata entonces de dos libros muy seguidos.

¿Qué es lo que pasa? ¿Y qué es la crisis, o la especie de crisis que Foucault atravesó después de *La voluntad de saber*? Creo que no hay duda, porque él lo ha dicho, de que tuvo la impresión de un malentendido sobre ese libro. Y extrañamente ese malentendido le resulto penoso, lo tomó de una manera... Es muy curioso, porque hubo muchos malentendidos respecto a la *Historia de la locura*, y por lo que sé los tomó muy bien, no sé... Aquí resulta que el malentendido debió ser más grave. A mi modo de ver, no hubo más que eso. Yo creo que si Foucault tuvo la impresión, con o sin razón, de un malentendido, es porque había también una especie de crisis en él mismo. Y creo que esta crisis se manifestó de la manera más noble en la que puede manifestarse una crisis, a saber: una especie de retiro. Foucault se retiró, y sin duda en ese momento estuvo más solo de lo que nunca había estado. Y creo que esto forma realmente parte de la filosofía.

¿Pero de qué se trató entonces? Si intento explicarlo –sin pretender ostentar el más mínimo secreto, lo que hago es una hipótesis, y una hipótesis completamente desde afuera– pienso que en efecto hubo una crisis, y que Foucault pensó ante todo que no había solamente un malentendido al nivel de *La voluntad de saber*, un malentendido entre él y los lectores, sino que se trataba de algo mucho más grave. A saber, que estaba en un impasse. Y que ese impasse consistía en lo siguiente. Había formado su sistema saber-poder con toda la variedad de los paisajes, con toda la enorme diversidad... Foucault no es de esos autores que repiten lo mismo todo el tiempo, cada vez era una diversidad enorme, cada vez volvía a dar todo. Pero se dice: "¡Dios mío! No tengo los medios para salir del punto de vista del poder. ¿Seré un hombre de poder? Finalmente, haga lo que haga, ¿no estoy todavía del lado del poder?". Y si ustedes quieren, para intentar explicarme: Foucault es un hombre que, por ejemplo en las manifestaciones de la época, tenía una especie de violencia, pero de violencia contenida, como si temblara por sí

mismo pero no de miedo, temblaba por sí mismo de violencia. Y estaba la pregunta: "¿No quedo filosóficamente del lado del poder? ¿Tengo filosóficamente los medios para pensar en función de una categoría que ya no sea la del poder, ni la del saber?". Puesto que el saber, en su filosofía, encontraba su razón precisamente en las relaciones de fuerzas constitutivas del poder. En otros términos: "¿puedo franquear la línea?".

Y finalmente, ¿qué autor, sea en literatura, sea en filosofía, no vive de cierta manera con esta pregunta?: "¿Me hago el astuto o soy capaz de franquear la línea?" Por supuesto, junto con la pregunta de qué línea. E indudablemente eso varía, no todos tienen la misma línea. Pero ustedes ven que no hay ninguna diferencia entre la literatura y la filosofía, se trata siempre de franquear la línea. Y cuando ocurre que los lectores aplauden, y dicen "¡eso está bien!", el tipo sabe que está tan lejos, tan lejos de lo que quería.

Yo pienso que Foucault se pregunta si va a poder franquear la línea del poder o si va a detenerse del lado del poder. ¡De allí la importancia de los puntos de resistencia! Y cuando les digo que un destino debía impulsarlo a plantear cada vez más los puntos de resistencia como primeros, es realmente un destino. Porque decir que los puntos de resistencia son primeros es ya haber franqueado la línea. Pero no se puede franquear la línea diciendo simplemente algo que dé una solución. Es preciso que sea necesario, es preciso que sea absolutamente necesario, que no se pueda hacer de otro modo.

Por eso creo que llegó la hora de volver a leer ese texto fundamental que ya he leído. Porque me convence de que no estoy entregándome a una interpretación grotesca, sino que es efectivamente esto lo que explica el silencio de Foucault durante tantos años después de *La voluntad de saber*. Foucault dice: *Se me dirá: ahí está usted otra vez, siempre con la misma incapacidad para franquear la línea*. Es decir, para sobrepasar la categoría del poder. Este texto es de 1977, posterior entonces a *La voluntad de saber*, que es del 76. *Ahí está usted otra vez, siempre con la misma incapacidad para franquear la línea, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte. Siempre la misma elección del lado del poder, de lo que dice o hace decir*[8]. Es una especie de objeción que Foucault debe haberse hecho a medida que avanzaba, y que debe haber resonado en él hasta el punto de decirse: "Es preciso volver a empezar. ¿Cómo franquear la línea?".

A mi modo de ver esta es la única explicación para el hecho de que *La voluntad de saber* sea del 76 y el siguiente libro aparezca… estará listo

[8] Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, op. cit., p. 125.

mucho antes, mucho antes..., pero aparecerá en 1984, es decir ocho años después. Allí encontró cómo franquear la línea. ¿Pero a qué precio? ¿Y qué significa eso?

Digo que de cierta manera se puede señalar en *La voluntad de saber* ese momento preciso en que todavía no ha franqueado la línea. Es el descubrimiento de los puntos de resistencia. Foucault se objeta a sí mismo –y es mucho más que una objeción, es un asunto vital–: "No puedes franquear la línea, quedas del lado del poder. Todo lo que eres capaz de hacer es dar cuenta de las formas de saber a través de las relaciones de poder, y nada más". Descubre los puntos de resistencia, pero todavía no tiene estatus para ellos. Todavía no puede franquear la línea. Ve más allá de la línea, ve que más allá de la línea hay puntos de resistencia, pero ¿qué hacer con ellos?

Entonces uno siempre puede discutir. Y él discute, supongamos que discute. A Foucault le gustaba ese método, hay varios de sus libros que se terminan con una especie de diálogo consigo mismo. Intentemos reconstituir, si se puede, una especie de diálogo de Foucault consigo mismo al nivel de este problema de "franquear la línea".

Veo entonces una primera intervención posible. Foucault podría decirse a sí mismo: "Y bien, sí, pero no es mi culpa, es el signo del mundo moderno". A saber, lo que ha devenido destino es la política. La política se ha vuelto destino o, si prefieren, nuestro destino es siempre nuestra relación con el poder. Y por humildes que seamos, llega siempre la hora en que el poder, si se puede decir así, nos interpela. Entonces Foucault podría decirse: "Al menos no es mi culpa, es que es así". Entonces lo aceptaría, diría: "Y bien sí, no franqueo la línea porque es infranqueable. Quedo del lado del poder porque todos estamos del lado del poder, es decir estamos debajo suyo, recibimos sus golpes, y eso es todo".

Y en efecto, desde el más potente hasta el más humilde, el poder nos llama en ocasiones y nos dice: "¡Ven! Ven a rendir cuentas". ¿Y qué se puede invocar? Se puede invocar, en rigor, un poder contra otro poder... "Ven a rendir cuentas". "¡Muéstrate a plena luz!". O bien: "¡Ven a explicarte!". Y las dos formas del saber, lo visible y el enunciado, son en efecto esas dos ramas que corresponden a las conminaciones del poder: "muéstrate", "explícate". "Muéstrate, queremos verte un poco a la luz". La foto de identidad. Y luego: "Explícate, cuenta un poco lo que has hecho". La pesquisa.

Y en 1977 Foucault escribe entonces sobre este tema que lo perseguía todo el tiempo, sobre el hombre infame. ¿Qué es un hombre infame? Es el hombre cualquiera, el hombre corriente, en tanto que se choca contra el

poder, en tanto que es interpelado por el poder, en tanto que debe rendir cuentas al poder. Es el hombre bajo la *lettre de cachet* o bajo el internamiento voluntario. "Le has pegado a tu mujer". Y la propia mujer golpeada presenta una petición, dice "¡Defiéndanme!", invoca un poder.

La primera respuesta sería entonces: el momento decisivo de nuestra vida es siempre el momento en que nos chocamos con el poder. Bien, se puede decir eso. Pero es una respuesta desoladora. Significa que de ninguna manera se puede franquear la línea.

Segunda intervención posible: están los puntos de resistencia, ese descubrimiento de *La voluntad de saber*, que conllevan mutaciones de los diagramas, que dan sentido a la lucha política. "Bien, de acuerdo, existe eso. Ya es mejor. ¿Se pueden unir los puntos de resistencia? Sí, se puede. ¿Se puede luchar? Sí, se puede luchar. Desde entonces, se puede franquear la línea. A condición de no ser llevado del otro lado de la línea. Pues si los puntos de resistencia entran en relación unos con otros, es decir vuelven a entregarse a operaciones de centralización, de reforzamiento, si superan su diseminación –y están obligados a superarla, sino ¿cómo prevalecerían?–, si rehacen el centralismo –el famoso centralismo democrático–, en otros términos, si se re-estratifican, si engendran una nueva formación... De acuerdo, engendran una nueva formación, pero la experiencia nos enseña que ella corre el riesgo de ser peor que la precedente, o de engendrar focos de poder que volverán la resistencia aún más aleatoria. Son los grandes fracasos de las revoluciones." Puntos de resistencia, entonces.

Tercera intervención. ¿Pero qué queda entonces? Si ni siquiera puedo contar con los puntos de resistencia, porque los puntos de resistencia son buenos en tanto que están diseminados, en tanto que son específicos respecto a las relaciones de poder, pero desde el momento en que se combinan unos con otros, desde el momento en que vuelven a formar líneas, vuelven a formar estratos tan duros como los estratos que son deshechos. ¿Qué sería entonces franquear la línea? ¿Es simplemente invocar una vida? ¿Volver la vida contra el poder? ¿Qué es ese vitalismo? ¿Qué es franquear la línea, ir más allá del poder, ya no estar del lado del poder? ¿Es reivindicar la vida, como puede hacerlo un gran poeta o un gran novelista, Lawrence, Henri Miller? Sí, de cierta manera ellos no han cesado de resistir, su obra es una resistencia. ¿Qué es esa línea? Digamos, porque nos resultará cómodo, que ir más allá del poder es franquear una línea muy extraña: la línea del afuera, el afuera del poder. Sin duda lo que la escritura, lo que los grandes escritores, lo que los grandes filósofos se esfuerzan por hacer es alcanzar la línea del afuera, o franquearla, es igual.

¿Pero qué puede ser la línea del afuera? Hemos encontrado esta expresión, el afuera, tanto en Blanchot como en Foucault. ¿Pero qué es eso? ¿Qué es la línea del afuera? ¿Y qué hay del otro lado? ¿El vacío? ¿La muerte? Después de todo, les he dicho que el vitalismo de Foucault está en relación con Bichat. Y como decía Foucault a propósito de Bichat: *es un vitalismo sobre fondo de mortalismo*[9]. La muerte a la Bichat, es decir la muerte violenta, la muerte múltiple, la muerte plural, todo lo que constituía el objeto de su libro sobre la muerte[10]. ¿Franquear la línea es entonces finalmente la muerte? ¿O el vacío? ¿Es caer en el vacío? ¿Es morir? Todos esos temas son bastante cercanos tanto a Foucault como a Blanchot.

A menos que, a menos que, a menos que… ¿A menos que qué? Supongan que el afuera, la línea del afuera, ese más allá del poder, sea tomado en un movimiento que lo arranca del vacío, o que lo desvía de la muerte. Por el momento todo esto no es más que palabras. Supongan que la línea del afuera, que corre el riesgo de caer en el vacío o en la muerte, abraza un movimiento que la arranca del vacío o la desvía de la muerte. Me dirán: "¡Qué fácil de suponer!". No importa, supongámoslo. ¿Qué pasa entonces? Tendremos un tercer eje. Más allá del eje del saber y del eje del poder, habrá un tercer eje. En efecto, si la línea del afuera se reduce al vacío y a la muerte, no se puede decir que ese sea un tercer eje. Si es algo distinto al vacío y la muerte, entonces sí podemos decir que es un tercer eje. ¿Por qué no lo habíamos visto desde el comienzo? Estaba demasiado enredado con los otros dos. Es preciso descubrirlo aquí, es preciso descubrirlo como una especie de cosa subterránea que ya trabajaba bajo los otros dos. Estaba presente desde el comienzo pero parecíamos no verlo. Un eje que no sería ni saber ni poder. Y ese eje sería el que permitiría franquear la línea, sería él mismo el franqueamiento de la línea.

He aquí donde nos encontramos. Ahora bien, creo muy vivamente que, por una parte, ese tercer eje será descubierto por Foucault recién en sus libros finales, es decir en *El uso de los placeres*[11], y que será descubierto en condiciones excepcionales, completamente extrañas. Pues mientras que, en todo lo que acabo de decir, este tercer eje es un eje de pasión violenta, una especie de apuesta de vida o muerte, Foucault pondrá toda su fuerza en descubrirlo en condiciones neutras. Y a través de una especie de broma

[9] Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 207.

[10] Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800).

[11] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2 - El uso de los placeres*, op. cit.

final, lo descubrirá en los griegos, cuando siempre –exagero un poco– se cagó en los griegos. ¿Por qué necesita poner el máximo de frialdad en el descubrimiento de esta tercera dimensión y hacer como si se tratara de una cosa muy vieja que no nos concierne vitalmente, cuando le concernía vitalmente? Esta es la primera cuestión.

Segunda cuestión. De cierta manera, Foucault nunca había dejado de hablar de esta tercera dimensión, y casi no hablaba más que de eso, de ese tercer eje que descubre en este momento. Solo que lo hacía en condiciones que estaban recubiertas por el problema del saber, y por el problema del poder. Y lo que quisiera mostrar es que en cierto número de libros, desde el principio hasta el final, y en especial en *Raymond Roussel*[12], se trataba ya de la cuestión de franquear la línea, de cómo franquear la línea, de cómo ir más allá tanto del saber como del poder, de sobre qué eje hay que literalmente montarse, de qué dimensión hay que tomar. Y que allí estaba realmente su problema pasional más profundo, pero en tanto que problema pasional solo podía existir como subterráneo al saber y al poder, de modo que solo podrá despejarlo en condiciones de frialdad fingida, de frialdad extrema, y bajo la forma de un retorno a los griegos. ¿Qué pasaba en los griegos? Quizás los griegos habían inventado este tercer eje.

[12] Michel Foucaul, *Raymond Roussel*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.

gilles deleuze

EL PODER

CURSO SOBRE FOUCAULT

editorial Cactus
Serie CLASES
2014

El poder recopila la segunda parte del curso sobre Foucault que dictó Gilles Deleuze en la Universidad de Vincennes. El curso había comenzado a fines de 1985 a partir del eje del saber. En esta segunda parte, de principios de 1986, se aborda lo que Deleuze considera el segundo gran eje del pensamiento de Foucault: el poder.

Para Deleuze el pensamiento nunca es un sistema, implícito o explícito, sino un recorrido vital y práctico, plagado de permanencias, de choques, desvíos, encerronas, saltos bruscos y abandonos, que no son objeto para una reconstrucción, sino exigencia para un nuevo pensamiento. Por eso, comentario y creación son indisolubles. *El poder* nos brindará entonces periodizaciones de la obra, relaciones con el período post-68 en Europa, con el marxismo y el existencialismo, y también con Nietzsche. Comentará los postulados para un análisis del poder y nociones como la de microfísica, disciplina, y biopolítica. Pero a un segundo nivel la obra se recrea y todo se redistribuye, al punto de que permite leer, por ejemplo, *Las palabras y las cosas*, una obra supuestamente anterior al período del poder. Es que el concepto de poder reclamará el despliegue de una verdadera filosofía de las fuerzas y la invención de la noción de diagrama. El problema de la relación con el saber será legible a través de la integración matemática y la diferenciación biológica. Por último, el enigma de los contrapoderes y del cambio histórico exigirá delimitar una noción de "afuera" que anuncia la transición hacia el tercer eje de la obra de Foucault: el deseo.

